中国法華思想の研究

菅野博史著

春秋社

はしがき

筆者は昭和四十八年、東京大学文学部印度哲学印度文学科に進学した。学部卒業後、引き続いて大学院修士課程に入学、博士課程に進学した。その間、研究室の平川彰、玉城康四郎、田村芳朗、早島鏡正、高崎直道、前田専学、原実の諸先生にご指導をいただいた。また、その後、研究室に入られた江島恵教、木村清孝の両先生にもご指導をいただいた。とくに、田村芳朗先生には、大学院時代の指導教官になっていただき、先生のご指導のもとで、修士論文「嘉祥大師吉蔵の法華経観」をまとめることができた。

また、印度哲学印度文学研究室の諸先生以外に、文化交流研究施設の山口瑞鳳、中国哲学科の福永光司、戸川芳郎、東洋文化研究所の鎌田茂雄、蜂屋邦夫の諸先生にもご指導いただいた。また、他大学の横超慧日、丸山孝雄、平井俊榮の各先生には、直接に、またはご著書を通して、深い学恩を受けた。また、大学院博士課程を満期退学して後、財団法人東方研究会の専任研究員に就任してから、中村元先生にご指導をいただいた。

このように、多くの先生方の学恩を受け、また、一々お名前を挙げることのできなかった多くの先生方、先輩、友人の学恩を受けて、本書をまとめることができたと思う。記して、衷心からの感謝の意を表する。

さて、本書は平成五年六月に東京大学に提出した学位請求論文「中国における法華経疏の研究」を印行したものである。幸いに博士（文学）の学位を授与された。論文審査を御担当いただいた主査の印度哲学科の木村清孝先生には格別のご指導を受けた。ここに甚深の感謝を申し上げる。また、審査をご担当いただいた他の四人の先生方、印度哲学科の江島恵教先生、東洋文化研究所の上村勝彦先生、蜂屋邦夫先生、東洋史学科の尾形勇先生にも衷心からの感謝を申し上

げる。私に示された暖かくも厳しいご指導には、今後の研究によってお報えしたいと念願している。

また、巻末の英文目次、英文梗概は、友人であるDaniel Bruce Stevenson博士の翻訳になるものであり、博士の友情に深く感謝の意を表する。

また、本書の出版にあたっては、春秋社の神田明社長のご高配にあずかり、編集、校正などの事務全般にわたっては、編集部の佐藤清靖氏、上田鉄也氏にいろいろとお世話になった。深く謝意を表する。

なお、本書は、財団法人大倉精神文化研究所の平成五年度の出版助成金を受けて刊行するものである。昭和六十年から兼任研究員としてお世話になっているが、学術図書の出版事情の厳しい今日、このような制度の恩恵を受けることができた身の幸せを感じている。理事長、所長をはじめとする理事、研究員の諸先生に厚く御礼申し上げる。

最後に私事にわたり恐縮であるが、本書を今年二十三回忌を迎える亡父菅野文七と、今年古稀を迎えた母菅野サツに捧げることをお許しいただきたい。

一九九四年三月

菅野　博史

目　次

第二篇　吉蔵の法華経疏の研究……269

凡例

一　原則として、漢文資料を引用する場合、原漢文と現代語訳を示す。字体は、原則として常用漢字を用いる。

二　原漢文の文字を改める場合や、異本の文字を紹介する場合は、原則としてその文字の下の（　）の中にその旨を記す。

三　現代語訳は、筆者の補訳を（　）の中に示し、語句の簡潔な説明を［　］の中に示す。

四　原漢文、現代語訳の「……」は、中略、後略を示す。

五　出典の略号は次のとおりである。大正三四・三七七上は、『大正新脩大蔵経』第三十四巻・三百七十七頁・上段を意味する。続蔵一－四三－一・二右上は、『大日本続蔵経』第一編・第四十三套・第一冊・二丁・右葉・上段を意味する。

中国法華思想の研究

序論　本書の構成

『法華経』は代表的な大乗経典の一つとして、インド、中国、日本において広く人々の信仰を集めてきたことは言うまでもない。中国には二八六年、竺法護（生年およそ二三〇年代で、七十八歳死去）が『正法華経』十巻として漢訳したが、この経典は訳文が難解であること、そして、より根本的には当時の仏教学の中心が般若教学であったことなどの理由によって、『法華経』の講義もあるにはあったが、総体的に言って、それほど仏教界の注目を喚起することはなかったと言える。ところが、時代が下って鳩摩羅什（三四四―四一三、あるいは三五〇―四〇九）によって、四〇六年、『妙法蓮華経』が訳出されるに及んで、ようやく時代の脚光を浴びるようになり、多くの人によって鑚仰、研究されるようになった。

現存する代表的な『法華経』の注釈書を見ると、まず最古のものとして、竺道生（三五五頃―四三四）の『妙法蓮花経疏』がある。道生は鳩摩羅什の門下で、闡提成仏説や頓悟説によって、その独創的かつ透徹した仏教理解を高く評価された人物である。次に、光宅寺法雲（四六七―五二九）の『法華義記』（法雲の講義を、弟子が筆録したもの）がある。法雲は、開善寺智蔵（四五八―五二二）や荘厳寺僧旻（四六七―五二七）とともに梁の三大法師と呼ばれた人で、その法華学は南北朝時代を通じて第一級のものであった。次に、三論学派の大成者である嘉祥大師吉蔵（五四九―六二三）には、『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』『法華統略』があり、最も多くの法華経疏を著わしている。次に、智顗には、

『法華玄義』のほかに、『法華経』の随文解釈である『法華文句』があるが、実はこの二著は智顗の親撰ではなく、弟子の章安大師灌頂（五六一―六三二）が智顗の講義を筆録したものを整理して完成したものと言われ、とくに『法華文句』に関しては灌頂の単独の著作と言っても過言ではないとする学説も出ている。そこで、本書では、智顗・灌頂の『法華玄義』『法華文句』と表記し、二人の合作として扱う。また、これらの二著が、灌頂によって吉蔵の『法華玄論』『法華義疏』を参考にして成立したことも周知の事実である。最後に、法相宗の慈恩大師基（六三二―六八二）には『法華玄賛』がある。

道生、法雲、吉蔵、智顗・灌頂、基などの人々はいずれも中国仏教史上著名な仏教徒であり、それぞれの宗教的、学問的立場から『法華経』研究に取り組んだと言える。

本書は、これら中国における法華経疏の研究を目指すものである。しかし、上記の法華経疏すべてを取り扱うことは将来の課題とし、本書では、道生、法雲、吉蔵の法華経疏を主として研究することにする。智顗・灌頂については、後述するように、『法華文句』における信解品の譬喩解釈について考察し、また、『法華玄義』の相待妙・絶待妙について関説したが、『法華玄賛』についてはまったく論及することをしなかった。本書はこのように研究の範囲を設定した。ただし、いわゆる法華経疏を著わしていないが、『妙法蓮華経』の漢訳者である鳩摩羅什や、その弟子で『法華経』の経序を著わした慧観（生没年未詳）と僧叡（三五二―四三六）の法華経観についても考察した。また、智顗の師である南岳大師慧思（五一五―五七七）は『法華経安楽行義』を著わしているので、いわゆる法華経疏ではないが、これを資料として、慧思の法華経観についても考察した。

さて、本書は三篇十二章から構成される。

第一篇「吉蔵以前の法華経疏の研究」は、吉蔵以前に成立した法華経疏を主として研究するものである。前述のとおり、智顗・灌頂の『法華玄義』『法華文句』は吉蔵の法華経疏の影響下に成立したものなので、これらは含まない。また、鳩摩羅什、慧観、僧叡、慧思はいわゆる法華経疏を著わしているわけではないが、彼らの法華経観を探る資料が現

存しているので、それらの資料を用いて考察する。
本篇は五章から構成される。
第一章「鳩摩羅什・慧観・僧叡の法華経観」においては、鳩摩羅什と廬山慧遠（三三四－四一六）との問答を編集した『大乗大義章』に鳩摩羅什の法華経観を探る資料が若干残っているので、それについて考察し、また、鳩摩羅什の門下の中の慧観は『法華宗要序』を著わし、僧叡は『法華経後序』を著わしているので、それらを通して、彼らの法華経観を明らかにする。
第二章「道生『妙法蓮花経疏』の研究」は、次の四節から構成される。
第一節「道生における『法華経』の構成把握」においては、道生の法華経観を明らかにするための重要な条件として、道生が『法華経』二十七品の構成をどのように把握しているかを考察するものである。道生は、各品の随文解釈に入る前に、その品の一経全体における位置づけ、存在意義について叙述しているので、その道生の叙述に着目し、それを主要な資料として道生が『法華経』の構成をどのように理解していたかを考察する。
第二節「『妙法蓮花経疏』における道生の経典注釈の方法」においては、中国において発展した経疏の歴史的発展を視野に入れ、『妙法蓮花経疏』に見られる注釈の方法を解明し、後代の経疏との比較研究を遂行するための基礎作業を行なう。本節では、「来意」に相当する部分の存在、分科、経文の標出、音写語の解釈、異説の提示などの注釈の形式的な側面について整理を加え、次に、偈頌についての解釈方法の特色について考察し、最後に、道生の経典解釈の基本的立場、理論的枠組みについて検討する。
第三節「道生における機と感応」においては、道生の経典注釈の理論的枠組みとして重要な「機」について「感応思想」との関連の中で考察する。本節において、中国仏教において成立した仏教用語としての「機」は、仏・菩薩の応現・教化を発動させ、かつそれを受け止める衆生の側の構え、あり方の意であることを明らかにする。
第四節「『妙法蓮花経疏』における「理」の概念」においては、道生の経典注釈の理論的枠組みとして重要な「理」

の概念について考察する。また、道生の現存する『法華経』『維摩経』『涅槃経』に対する注における「理」のすべての用例集を作成する。

第三章「劉虬撰『注法華経』の逸文」においては、南斉の在家の仏教信者であった劉虬（四三八—四九五）が編纂した『注法華経』の逸文を集めたものである。『注法華経』は現存しないが、幸いに吉蔵の法華経疏におよそ五十回ほど引用されているので、逸文集を作成するとともに、その思想の一端を考察する。

第四章「法雲『法華義記』の研究」は、次の四節から構成される。

第一節「『法華義記』における講義者法雲と筆録者」においては、法雲、および法雲の学系に伝わる学説が『法華義記』においてどのように扱われているのかを検討し、それによって、『法華義記』がたんに法雲の講義をそのまま筆録したものではなく、実際に『法華義記』を執筆した弟子が、法雲の説に基づきながらも自分なりの注釈の工夫を凝らした跡を認めることができることを論じる。

第二節「『法華義記』冒頭の総合的解釈の考察」においては、法雲の法華経観を最も総合的に示した『法華義記』冒頭の部分について、全文の訳を示し、論評を加えながら、法雲の教判思想、経題釈、分科について考察する。

第三節「『法華義記』における一乗思想の解釈——権実二智論と因果論」においては、『法華経』の中心思想の一つである方便品の一乗思想について、法雲が独自に形成した解釈の枠組みである権実二智論と因果論を用いてどのように理解したかを、序品と方便品に対する注釈を中心的資料として考察する。

第四節「法雲『法華義記』と敦煌写本『法華義記』との比較研究」においては、法雲の『法華義記』と敦煌写本『法華義記』（スタイン本『S二七三三』と『S四一〇二』）とについて、両者の教判思想の相違を考察し、注釈の形式・方法などについていくつかの項目を設けて両者の比較を試みる。

第五章「慧思『法華経安楽行義』の研究」においては、『法華経』の安楽行という特殊な思想的題目を扱った『法華経安楽行義』を資料として、慧思の法華経観を考察する。

第二篇「吉蔵の法華経疏の研究」は、中国において最も多くの法華経疏を著わし、しかも灌頂を介して『法華玄義』『法華文句』に深く影響を与えた吉蔵の法華経疏を研究するものである。吉蔵の法華経疏には、『法華玄論』十巻、『法華義疏』十二巻、『法華遊意』二巻（または一巻）、『法華統略』六巻があり、また、天親造・菩提留支訳『妙法蓮華経憂波提舎』に対する注釈書として『法華論疏』三巻がある。

本篇は三章から構成される。

第一章「吉蔵の法華経疏の基礎的研究」は、次の三節から構成される。

第一節「吉蔵の法華経疏の成立順序」においては、『法華論疏』を含めた五部の書の成立順序を考察し、とくに『法華論疏』『法華統略』の順に成立したとする従来の学説を批判し、『法華統略』『法華論疏』の順に成立したことを論証する。

第二節「吉蔵の法華経疏の概観」においては、吉蔵の四部の法華経疏について、その構成、特色、従来の文献学的研究などについて簡潔に概観する。

第三節「『法華統略』釈序品の研究」においては、吉蔵最後の法華経疏である『法華統略』は従来あまり研究されてこなかったので、釈序品を資料として、『法華義疏』には見られなかった『法華統略』の新しい『法華経』解釈を考察する。とくに、「如是我聞」の解釈に見られる無生観について考察し、また、『法華経』の思想をさまざまな視点から整理した、一義・二義・三義・四義・七義・十義・十二義について考察する。

第二章「吉蔵の教判思想と法華経観」は、次の七節から構成される。

第一節「吉蔵の経典観」においては、大乗経典が道を顕わすことにおいて平等であることを主張する吉蔵の基本的立場を確認し、小乗経典はなぜ除外されるのか、多くの大乗経典が平等であるならば、なぜ多くの経典が存在するのか、などの問題への吉蔵の解答を考察する。

第二節「吉蔵における三種法輪説」においては、大乗経典の価値的平等性を主張する立場から、主として『華厳経』

と『法華経』の価値的平等性を立証するために考案された一種の教判思想が三種法輪（根本法輪・枝末法輪・摂末帰本法輪）説であること、三種法輪説の形成過程、三種法輪をめぐる思想的な諸問題を考察する。

第三節「吉蔵における四調柔」においては、吉蔵は『華厳経』以後、『法華経』以前の小乗、大乗の経教（人天教・二乗教・自教・他教の四種に整理される）を声聞の機根を調柔するものと捉え、これを四調柔と呼んでいるので、この概念の意義やその概念の形成過程を考察する。

第四節「吉蔵における直往菩薩と廻小入大菩薩」においては、吉蔵における直往菩薩（本来菩薩であるもの）と廻小入大菩薩（声聞が『法華経』に至って菩薩に転換したもの）の二種類の菩薩の概念の形成過程、思想的意義を明らかにする。

第五節「『法華経』と諸大乗経典との比較研究」においては、吉蔵が試みた『法華経』を中心とする、『華厳経』『般若経』『涅槃経』『勝鬘経』それぞれとの個別的な比較研究を考察する。これは、大乗経典に価値的な差別を設ける頓漸五時教判に対する吉蔵の具体的な批判について論じるものである。

第六節「吉蔵における『法華経』と仏性」においては、『涅槃経』の独説とされる仏性が『法華経』にも説かれると主張する吉蔵の論証方法を考察する。これは吉蔵における『法華経』と『涅槃経』との比較研究を考察するものでもある。

第七節「吉蔵における『法華経』の宗旨観」においては、『法華経』の宗旨（根本思想）が何であるかについて、旧来の学説に対する吉蔵の批判を考察し、あわせて吉蔵の思惟の基本的特色を考察する。

第三章「経題「妙法蓮華経」の解釈」は、『法華経』の経題である「妙法蓮華経」についての吉蔵の解釈を考察する。経題の解釈は中国の経疏の重要な部分である。次の三節から構成される。

第一節「「妙」の解釈」においては、鳩摩羅什訳の『妙法蓮華経』と竺法護の『正法華経』との訳語上の相違点、すなわち、「妙」と「正」とに対する吉蔵の比較研究を考察する。また、吉蔵における相待妙・絶待妙について考察し、

さらに智顗・灌頂の『法華玄義』における相待妙・絶待妙との関係について考察する。

第二節「「法」の解釈と仏身常住説」においては、経題の「法」の解釈の中で展開される代表的な議論、すなわち、法雲の法華無常説（『法華経』の仏身は無常であるとする説）に対する吉蔵の批判の内容を考察する。これは『涅槃経』の独説とされる仏身常住説が『法華経』にも説かれると主張する吉蔵の論証方法を考察するもので、吉蔵における『法華経』と『涅槃経』との比較研究を考察するものでもある。

第三節「「蓮華」の解釈」においては、経題の「蓮華」の解釈を考察する。

第三篇「『法華経』信解品の譬喩解釈と教判思想」は、信解品の窮子の譬喩が中国の教判思想の形成に果たした役割を考察するものである。『法華経』は吉蔵によれば、釈尊の一代の教化を一乗→三乗→一乗に整理している。中国ではこの『法華経』の思想が教判の一つの基準を提供した。しかし、この図式だけでは、小乗と大乗の関係、より多部の大乗経典の間の相互関係など理解できないので、窮子（声聞を譬える）に対する詳しい段階的な教化を説く信解品の譬喩が着目されたのである。多くの法華経疏が、この譬喩の解釈の中で、最も詳細な教判思想を展開している理由がここに存するのである。また、本篇は、前二篇で考察した法華経疏の注釈の実態がどのようなものであるかを明らかにすることにもなるはずである。第一章において道生、第二章において法雲、第三章において吉蔵、第四章において智顗・灌頂の法華経疏を取り挙げて考察する。とくに、第三章の吉蔵においては、第一節で『法華玄論』、第二節で『法華義疏』、第三節で『法華統略』の解釈を考察する。

第一篇　吉蔵以前の法華経疏の研究

第一章　鳩摩羅什・慧観・僧叡の法華経観

第一節　問題の所在

鳩摩羅什（三四四—四一三、あるいは三五〇—四〇九）が『妙法蓮華経』（以下、原則として『法華経』と略記する）を漢訳してから、中国において『法華経』の研究が盛んになった。竺法護（生年およそ二三〇年代で、七十八歳死去）訳『正法華経』もある程度は流行し、研究されたようであるが、現存する法華経疏はいずれも鳩摩羅什訳を対象としたものである。[1]鳩摩羅什は『法華経』を漢訳しながら、その思想内容についても講義したようである。ただし、『維摩経』に対する鳩摩羅什の注は『注維摩詰経』の中に現存しているが、『法華経』に対する鳩摩羅什自身の注は残念ながら現存していない。

近年、茆谷定彦氏が梵本と『妙法蓮華経』との比較を通して、鳩摩羅什の『法華経』理解を解明するという新しい方法論に基づく研究を進めていて興味深いが、[2]ここでは、廬山慧遠（三三四—四一六）との問答を編集した『大乗大義章』[3]に鳩摩羅什の法華経観を探る資料が若干残っているので、それについて考察する。また、鳩摩羅什の門下の中では、道生（三五五頃—四三四）の『妙法蓮花経疏』が現存しているので、これについては、第一篇・第二章で詳しく考察する。

ここでは、ごく短いものではあるが、経序の現存する慧観（生没年未詳）と僧叡（三五二―四三六）について取り挙げる。慧観は『法華宗要序』を著わし、僧叡は『法華経後序』を著わしている。それらを通して、彼らの法華経観を明らかにする。

実は鳩摩羅什、慧観、僧叡の法華経観については、すでに横超慧日氏にすぐれた研究があり、(4)改めて考察する必要もないのであるが、本書の性格上、その概略を把握したうえで、道生の『妙法蓮花経疏』の研究に進みたい。

第二節　『大乗大義章』における鳩摩羅什の法華経観

『大乗大義章』（別名『鳩摩羅什法師大義』）は、廬山慧遠の質問と、それに対する鳩摩羅什の解答を整理編集したものであり、三巻にわたって十八項目の問題が討議されている。慧遠に『妙法蓮華経序』のあったことが伝えられているが、(5)現存しない。『大乗大義章』においては、『法華経』自身が十八項目の一つに取り挙げられているわけでなく、他の問題を議論する中で、『法華経』に関説されることがあるといった程度であるが、第十項の「次問羅漢受決弁答」だけは、『法華経』の独説とも言うべき阿羅漢成仏をめぐる問題であるから、『法華経』に関説するところが当然多い。ここではそれを中心に考察する。

第十項において、慧遠は、阿羅漢が記別を受けて成仏するという『法華経』の思想について、三点に絞って疑問を呈している。その三点の疑問とは、次の通りである。

第一には声聞には大慈悲がないということ。第二には方便と般若がないということ。第三には涅槃に入ろうとするとき、空空三昧を得るとき、愛著の心がすべて断ち切られ、本来の習慣性の残りも生ぜず、（無生法）忍を得た菩薩と同類で、その心はあたかも涅槃に入った後のように静かである。きっとこのようであるならば、愛という習慣性の残気は何によって生じるのか。この問いはすでに前の手紙に詳しく述べた。

一謂声聞無大慈悲。二謂無漚和般若。三謂臨泥洹時、得空空三昧時、愛著之情都断、本習之余不起、類同得忍菩薩、其心泊然、譬如泥洹後時。必如此、愛習残気復何由而生耶。斯問以備於前章。(大正四五・一三三上)

とある。第三点は、阿羅漢はすべての煩悩とその余習を断ち切っているので再生しない、したがって改めて菩薩道を修行して成仏することはありえないという前提に慧遠が立っているが故の指摘である。慧遠の質問の末尾に、第三の愛習の問題に関しては前の手紙で詳しく述べたとあるのは、第二項「次重問法身幷答」を指すが、この第十項においても、煩悩の断尽に関する鳩摩羅什の解答の要点は繰り返されているので、ここではそれを見るにとどめる。

さて、鳩摩羅什は、この三点の疑問に個別的に解答する前に、総論として、『法華経』の阿羅漢成仏について、次のような見解を披瀝している。

また、阿羅漢が再び生まれることとは、ただ『法華経』だけが説くことで、数限りない多くの経にはすべて「阿羅漢は(輪廻の)最後の身体で涅槃に入る」とある。ところが、『法華経』は仏たちの秘密の(教えの)蔵であるので、(『法華経』の独説である阿羅漢が再び生まれるという)この意義によって他の経を非難することはできない。もし『法華経』だけに執著して決定的な説であるとするならば、(小乗の)声聞の三蔵や(『法華経』)以外の大乗経は役立たずになってしまう。また、ある経には「菩薩が阿羅漢・辟支仏の道を恐れることは地獄以上である。なぜであろうか。地獄に落ちた場合は、また成仏できる(が、阿羅漢や辟支仏になれば成仏できない)からである」とある。もしそうであるならば、ただ『法華経』だけが信じるに足るもので、その他の経はすべて虚偽となるであろう。(しかし、そのようなことはないので)それゆえ(『法華経』という)一経に執著して、(他の)すべての経法を信じないということがあってはならない。当然(『法華経』以外の経では、阿羅漢が小乗の)涅槃を取るという理由・根拠、(『法華経』では、阿羅漢が)成仏するはずである理由・根拠について思惟すべきである。ところで、五つの不可思議の中で、諸仏の法が第一の不可思議である。(第一の不可思議の)仏の法とは、阿羅漢は涅槃に入っても成仏するはずであることを、ただ仏だけが知っているということである。

又阿羅漢還生者、唯法華経説、無量千万経皆言、阿羅漢於後辺身滅度。而法華経是諸仏秘蔵、不可以此義難於余経。若専執法華経以為決定者、声聞三蔵及余摩訶衍経寝而不用。又有経言、菩薩畏阿羅漢辟支仏道過於地獄。何以故。堕於地獄、還可作仏。若爾者、唯有法華一経可信、余経皆為虚妄。是故不応執著一経不信一切経法。当応思惟因縁所以取涅槃所以応作仏。然五不可思議中、諸仏法是第一不可思議。仏法者、謂阿羅漢涅槃当作仏、唯仏知之。(同前・一三三中―下)

とある。引用がやや長くなったが、これによれば、阿羅漢が再び生まれることは、『法華経』の独説であることが指摘される。阿羅漢が究極的な涅槃に入るならば、改めて菩薩道を修行して成仏することはありえない。阿羅漢が再び生まれるということは、改めて菩薩道を修行して成仏するということであり、これが『法華経』の独説とされるのである。

次に、鳩摩羅什は、阿羅漢成仏を説く『法華経』と、それを説かない他経とに対する捉え方について注意を喚起している。『法華経』一経に執著して、阿羅漢成仏を説かない他のすべての経を信じないということがあってはならないというものである。阿羅漢成仏を説くのは、『法華経』が諸仏の秘蔵であり、(6)五つの不可思議の中でも、仏法は最大の不可思議であり、(7)その中身は阿羅漢が成仏することを仏だけが知っていることなのである。もしそうならば、諸仏の秘蔵であり、仏法不可思議を示す『法華経』に執著してなぜ不都合なのかという疑問が涌いてくるが、それぞれの経典にはそれぞれの役割が存するのであるから、阿羅漢成仏の一事によってのみ、阿羅漢成仏を説かない他のすべての経が無益、不用であり、信じるに足りないと決めつけるのは誤りである。阿羅漢が涅槃を取る(この場合は成仏できないことを意味する)理由・根拠、また阿羅漢が成仏するという理由・根拠をよくよく考えなければならないのである。

以上のように、鳩摩羅什の法華経観は、阿羅漢成仏を説く『法華経』は諸仏の秘蔵であり、仏法不可思議を示すものと捉えていることであるが、これは注に示したように、『大智度論』の法華経観に基づいたものであった。さらに、『法華経』一経に執著することがないようにという鳩摩羅什の注意は、それぞれの経の役割を正しく把握するべきで、特殊な観点だけで、経を全面的に絶対視したり、逆に全否定したりしてはならないことを指摘したものである。これはとく

に法華経観に限定される問題ではないが、表面的な経説の相違・矛盾を、経典の根底に存する衆生教化の意図にまで還元して解消しようとする態度で、鳩摩羅什の経典観として重要である。

では次に、慧遠の提出した三点の疑問に対する、鳩摩羅什の個別的な解答の要点を順に整理する。鳩摩羅什の解答の順番に従うと、最初に愛習の問題について、

また、声聞の人は愛を集諦と考えている。阿羅漢は愛がなくなっているので、もはや生まれるという道理はない。大乗の人は「二種類の愛がある。第一に三界の愛で、第二に三界を越えた愛である」と言う。いわゆる涅槃、仏法に対する愛のことである。阿羅漢は三界の愛を断ち切ったけれども、涅槃、仏（法）に対する愛は断ち切っていない。……（阿羅漢も）このように愛や無明などによって（再び生まれて）世間を行き来し、菩薩道を備えて、やっと成仏するのである。

又声聞人以愛為集諦。阿羅漢愛尽、故則無復生理。摩訶衍人言、有二種愛。一者三界愛、二者出三界愛。所謂涅槃仏法中愛。阿羅漢雖断三界愛、不断涅槃仏中愛。……如是愛無明等往来世間、具菩薩道、乃当作仏。（同前・一三三下）

と答えている。要するに、阿羅漢はすべての煩悩を断ち切ったとする慧遠の考えを否定し、阿羅漢は三界の愛（煩悩）を断ち切っただけで、三界を越えた愛をまだ断ち切っていないから、この迷いの世界に再び生まれて、改めて菩薩道を修行して、成仏することができることを主張したものである。この問題はすでに指摘したように、『大乗大義章』の第二項で詳しく論じられている。(8)

次に、声聞には大慈悲心がないから成仏しないのではないかという疑問に対して、鳩摩羅什は次のように答えている。また、阿羅漢の慈悲は菩薩の慈悲に及ばないけれども、無漏心と合致しているので、妙でないわけではないのである。経に「比丘が慈心和合して七覚意を修行する場合は、たとい五道（に生まれる）原因を断ち切ったものであっても、慈悲はまだあって、仏の悟りを求める心を生じるとき、また（その慈悲を）増大することができる。（それ

を）大慈大悲と名づける」と説くとおりである。（また）『法華経』に「（阿羅漢も）他方の現在仏のもとでこの事がら［一乗］を聞いて、そうして後発心する」とあるとおりである。

又阿羅漢慈悲雖不及菩薩慈悲、与無漏心合、故非不妙也。如経中説、比丘慈心和合修七覚意、設断五道因縁者、慈悲猶在、発仏道心時、還得増長。名為大慈大悲。如法華経中説、於他方現在仏聞斯事、然後発心。（同前）

とある。要するに、阿羅漢にも慈悲があることを指摘したものである。

最後に、阿羅漢は方便と般若を兼ね備えていないので、成仏できないのではないかという疑問に対して、鳩摩羅什は次のように答えている。

方便と般若が菩薩の二つの羽であるということについては、『法華経』の内容はこのような説き方をしないのである。『般若波羅蜜経』（の説き方）である。経の中で、般若波羅蜜を褒め讃えようとするからである。般若波羅蜜を離れて、ただその他の功徳によって仏の悟りを求める菩薩がいるので、このような譬喩を作っただけである。……『法華経』の説では、実際に（方便と般若を兼ね備えること以外の）その他の道があり、さらにまた仏たちが手助けして（阿羅漢成仏を）成立させる。どうして難しい事があろうか。……まして仏が（阿羅漢に）授記して成仏すると言い、その（阿羅漢成仏の）いわれを開示しているのに、成仏しないことがあろうか。たとえば医王には治せない病がないように、仏力が加われば、救済できないものはいない。また、阿羅漢が涅槃において滅しないで成仏することは、とりもなおさず（仏の）偉大な方便力である。

漚和般若是菩薩両翅者、而法華経義不以此説也。是般若波羅蜜経。経中讃嘆般若波羅蜜故。有菩薩離般若波羅蜜、但以余功徳求仏道者、作此喩耳。……若法華経説、実有余道、又諸仏賛助成立。何有難事哉。……何況仏記言作仏、為開其因縁、而不成仏乎。如大医王無有不治之病、如是仏力所加、無有不可度者。又阿羅漢於涅槃不滅而作仏者、即是大方便力也。（同前・一三三下―一三四上）

とある。ここでは、方便と般若を兼ね備えていなければ成仏できないという説は『般若経』の説であって、『法華経』

の説ではないことを指摘している。『般若経』がこのように説くのにはそれなりの理由が存するが、『法華経』は阿羅漢成仏の別の方法を説いており、しかも仏たちがそれを手助けするのであるから、阿羅漢成仏を疑ってはならないと主張している。これは上に述べた、経典にはそれぞれの役割があるという考えと通じる考えである。鳩摩羅什は、『般若経』と『法華経』との間における阿羅漢成仏をめぐる相違点について、説時の前後、すなわち、『般若経』が説かれた時には、まだ『法華経』が説かれていないという事実によって説明し、『法華経』は仏たちが涅槃に入る最後のときに、清浄な人々の中で説く秘蔵の教えであることを指摘している。(9)

では、『法華経』以外の経では、なぜ阿羅漢が成仏しないと説かれたのか、という問題について、鳩摩羅什は二つの理由を挙げている。すなわち、

第一には『法華経』の（阿羅漢成仏の）意義を秘密にするので、多く（鈍根の）衆生に小乗の法を好んで解脱を得させるためである。第二には菩薩が仏の悟りに直行して遠回りをさせないようにするためである。

一者秘法華義、故多令衆生楽小乗法得於解脱。二者欲使菩薩直趣仏道不令迂迴。（同前・一三四上）

とある。第一の理由は、『法華経』は仏が最後に清浄な人々の中で説く秘密の教えであり、(10)それ以前には、鈍根の衆生（声聞）に対して小乗の悟りを得させることを指摘したものである。第二の理由は、利根の菩薩が阿羅漢不成仏を聞いて、小乗を恐れれば、小乗を経由するという遠回りをせずに、仏の悟りに直行できるということを指摘したものである。このような二つの理由によって、阿羅漢不成仏が説かれるのであって、結論としては、

もしこの二つの理由がなければ、阿羅漢は最終的には成仏することに帰着するのであり、（成仏できないというような）非難をしてはならないのである。

若無此二因縁者、阿羅漢終帰作仏、不応為作留難也。（同前・一三四中）

と述べられるのである。

以上、鳩摩羅什の法華経観を『大乗大義章』の中に探ったのであるが、『法華経』に関するまとまった議論は、『法華

経』の独説とされる阿羅漢成仏の問題に集中していた。(11) その中で、阿羅漢成仏を説く『法華経』は仏が涅槃に入る直前に清浄な人々の中で説く諸仏の秘蔵であり、仏法不可思議を示すものであると捉えていることが鳩摩羅什の法華経観と言えるが、この捉え方は鳩摩羅什の独創ではなく、『法華経』や『大智度論』の説を忠実に踏まえたものと評せよう。また、『法華経』だけに執著しないようにと言う中で、それぞれの経の役割を正しく把握するべきことを注意し、そのことを、方便と般若の問題をめぐって『般若経』と『法華経』とを比較する中で、また阿羅漢不成仏を説く二つの理由を明かす中で、具体的に指摘している。

第三節　『法華宗要序』における慧観の法華経観

慧観の『法華宗要序』は短いものであるが、『法華経』の思想に対する慧観の理解をその中に探ってみたい。冒頭から、適当に区切って、順に考察する。慧観ははじめに、「妙法蓮華」という経題の解釈を試みている。はじめに「妙法」の解釈については、

そもそも根本究極の真実が深く静かであれば、精神は一のままにとどまり、広く動いて純粋な状態から離れれば、(精神は）精妙なものと粗雑なものとにそれぞれ分かれる。そこで、心に手綱をつけて競って鞭打てば対象に対する想念が先を争ってかけめぐり、影に浅深の差があれば鏡に明暗の差ができる。そこで、最初に成仏してからこの経［『法華経』］に至るまで、はじめは衆生に対応して渡し場を開くので、三乗が別々に流れる。別々に流れるものは真実でないので、最終的には合流する。合流するものは源が同じでなければならないので、その乗は唯一である。唯一であるものはこの上ない存在であるから、これを妙法と言う。偈頌には「この乗は捉えがたく清らかで第一であり、多くの世間の中で最高の存在である」とある。

夫本際冥湛則神根凝一、渉動離淳則精麁異陳。於是心轡競策塵想諍馳、翳有浅深則昏明殊鏡。是以従初得仏暨于此

経、始応物開津、故三乗別流。別流非真則終期有会。会必同源故其乗唯一。唯一無上、故謂之妙法。頌曰、是乗微妙清浄第一、於諸世間最無有上。[12]（大正五五・五七上）

とある。冒頭の部分は難解であるが、「妙法」を導く後半が重要である。三乗が真実でない暫定的な存在であり、乗が唯一であることを主張する。そして、その乗が唯一で最高の存在であるから、「妙法」と言うと述べている。したがって、慧観は「妙法」の内容を、唯一で最高の存在である乗と規定していることが分かる。この乗の中心は仏の智慧であることについては後に述べる。

次に、「蓮華」の解釈については、

そもそも妙は明らかにすることができないので、きっとこれを形あるものになぞらえる。形あるものの中で美しいものは、蓮華が上位であり、蓮華の中で優れたものは、分陀利が最高である。あらゆる法よりも妙であるとして（それを）言葉で表現するので、これを分陀利にたとえる。

夫妙不可明、必擬之有像。像之美者蓮華為上、蓮華之秀分陀利為最。妙万法而為言、故喩之分陀利。（同前）

とある。妙法をたとえるのに、形あるものの中では蓮華、蓮華の中では分陀利（puṇḍarika. 白蓮華）にたとえることを述べている。

慧観は「経」の字義解釈はしないで、『法華経』の思想内容について説いている。はじめに、『法華経』全体の特徴について次のようにまとめている。すなわち、

その経［『法華経』］というものは、迷いの心を開くのに、究極なるものについて語ることはできないので、（仏が）仮りに教化する由縁を説明し、（仏が）涅槃に入るのに、奥深いものを秘密にすることはできないので、真実を開き根本（の教え）を示すことを明かす。仮りの教化が明らかとなる以上、閉じた心は自然と消滅し、根本の趣旨が示される以上、本当の悟りが自然と生じるので、すべての流れを合流させて、三乗が同じく流れ行くようにさせることができる。同じく流れ行く三乗が集まって一となるのが乗のはじめである。悟りの智慧が完全なものになるこ

とが乗の盛りである。影を消滅して精神を澄ますのが乗の終わりである。

其為経也、明発朦不可以語極、釈権応之所由、御終不可以秘深、則開実以顕宗。権応既彰則扃心自廃、宗致既顕則真悟自生、故能令万流合注三乗同往。同往之三会而為一、乗之始也。覚慧成満、乗之盛也。滅景澄神、乗之終也。

（同前）

とある。ここでは、（一）『法華経』は三乗という方便の教化の理由を説くこと、（二）仏が涅槃に入るのに臨んで、いつまでも深遠な教え、究極の教えを秘密にすることはできないこと、（三）したがって、『法華経』は仏が涅槃に臨んで説く教えであるから、深遠な教え、究極の教えである一乗を説くこと、（四）乗には三段階があり、三乗が一乗に帰着するのは乗の最初の段階であり、悟りの智慧が完全なものになることが乗の最盛期の段階であり、仏のこの世に応現した具体的な形を消滅させて精神を澄ますことが乗の最終的な段階であることなどを明かしている。

（四）の「乗之始」は方便品の開三顕一を指し、「乗之盛」は如来寿量品の五百塵点劫における仏の智慧の完成（成仏）を指し、「乗之終」は仏の本地（五百塵点劫の成仏）の立場から、伽耶成道の迹の立場を捨てることを指すと思われる。つまり、『法華経』に説かれる釈尊の活動を三段階に分類、整理したものと捉えられる。「滅景澄神」など難解な表現も見られるが、幸いにこの箇所に対する吉蔵の引用と批評が現存しているので[13]、それを参考にすることができる。

次に、上で「乗之盛」と規定された、仏の悟りの智慧を中心に、『法華経』の思想内容を説明している。すなわち、あらゆる法を乗とするけれども、これを統べるのに中心となるものがある。その根本を取り挙げると、智慧にその（乗の）名を収めるので、経は真実の智慧を体とし、妙であり一なるものを呼び名とする。そこで、釈迦は奥深い言葉がはじめて発せられるや、仏の智慧がとても深遠であることを讃え、多宝はすばらしいと唱えて平等で偉大な智慧に感嘆する。偈頌には「仏の智慧を説くために、仏たちは世間に出現する。ただこの一つの事だけが真実であって、その他の二つは真実ではない」とある。

雖以万法為乗、然統之有主。挙其宗要、則慧収其名、故経以真慧為体、妙一為称。是以釈迦玄音始発讃仏智甚深[14]、

多宝称善歎平等大慧。(15) 頌曰、為説仏慧故、諸仏出世間。唯此一事実、余二則非真。(16)（同前）

とある。ここでは、仏の悟りの智慧が乗の根本中心であり、『法華経』は真実の智慧を経の体とし、妙一を経の名としていると言われる。妙一とは「妙法」の解釈において見たように、唯一で最高の存在である乗を指したものであろう。そして、『法華経』が真実の智慧を体とすることを、釈尊が方便品の冒頭で仏の智慧を讃えていること、多宝如来が見宝塔品で、釈尊が「平等大慧」によって『法華経』を説いたと述べていること、方便品の偈で仏たちは仏の智慧を説くために、この世に出現すると説いていること、という三つの証拠によって明らかにしている。

最後に、この仏の智慧について、

そうであれば、仏の智慧はなんと正しく真実である一なるものであり、体が完成した乗であり、この上なく充足した妙であるものであり、開きすぐれた華である。華にこと寄せて捉え難いものについて述べるけれども、道は形あるものを越えて奥深く、これを妙と言うけれども、体は精妙なものと粗雑なものとの対立を絶する。偈頌には「この法は示すことができず、言葉で表現する様相が静かに滅している」とある。（以上が）二乗が考えることを止める理由であり、補処（の弥勒菩薩）が理解できない理由である。ただ仏と仏だけがはじめて究めることができるのである。それゆえ恒河沙の如来（である十方の分身仏）はきわめてかすかな声に動かされて不思議に集まり、すでに逝去した聖人（である多宝如来）は残りの精気を振るい起こして（『法華経』の正しさを）現実に証明する。まことに仏法の奥深い所、神妙なものを知り尽くす妙なる境域とは、まったくこの経のことである。

然則仏慧乃一之正実、乗之体成、妙之至足、華之開秀者也。雖寄華宣徴而道玄像表、称之曰妙而体絶精麁。頌曰、是法不可示、言辞相寂滅。(17) 二乗所以息慮、補処所以絶塵。(18) 唯仏与仏乃能究焉。故恒沙如来感希声以霊萃、已逝之聖振余霊而現証。信仏法之奥区、窮神之妙境、其此経之謂乎、此経之謂乎。（同前）

とまとめている。仏の智慧について説明している言葉、「一之正実、乗之体成、妙之至足、華之開秀」の冒頭の一文字を連ねると、「一乗妙華」となる。また、蓮華によって仏の智慧をたとえてもたとえきれないものを妙と表現するが、

妙と言っても、妙の体である仏の智慧自身は精麁という相対概念の把捉を突破すると言われる。したがって、仏の智慧は二乗や弥勒菩薩にもとうてい理解できず、仏だけしか知ることのできないことが強調される。

以上、『法華宗要序』の本文に難解な箇所も少なからずあったが、慧観の法華経観の特徴としては、妙法の意味を唯一で最高の存在である乗と規定し、その乗について三段階があることを述べ、その中で「乗之盛」と規定される仏の悟りの智慧を『法華経』の経体として、『法華経』の思想内容を整理していることが挙げられる。三乗が一乗に統合される、いわゆる開三顕一の思想は「乗之始」として位置づけられてはいるが、仏の智慧の強調の方がはるかに目だつことは容易に分かるであろう。

第四節　『法華経後序』における僧叡の法華経観

僧叡の『法華経後序』は短いものであるが、『法華経』の思想に対する僧叡の理解をその中に探ってみたい。[19] 冒頭から、適当に区切って、順に考察する。僧叡ははじめに、『法華経』が諸仏の秘蔵であることを指摘し、そのうえで、とくに経題の「蓮華」について比較的詳しく考察を加えている。すなわち、

『法華経』とは仏たちの秘密の（教えの）蔵であり、多くの経の真実の体である。華を（経の）名とするのは、その根本を照らすからである。分陀利と呼ぶのは、その（華の）盛んであることを褒めるからである。たとえられるものが奥深い以上、その趣旨はとても美しい。物事に精通した人がこれを伝えるのでなければ、その門を獲得するものは稀である。そもそもあらゆる草木、薬木の華はあらゆる物の果実の根本である。八万四千の教えの蔵は、悟りの果の原因である。それゆえ、（分陀利によって）これ［『法華経』］をたとえる。多くの華の中で、蓮華が最もすぐれたものである。華がまだ開かないものを屈摩羅と名づけ、開いて落ちそうになっているものを迦摩羅と名づけ、（開花段階の）中間で盛んであるものを分陀利と名づける。まだ（華が）開かないものは、（声聞と縁覚の）二

道をたとえ、落ちそうなものは涅槃をたとえ、華が開いて輝き自ら充足しているものはこの経をたとえる。

法華経者、諸仏之秘蔵、衆経之実体也。以華為名者、照其本也。称分陀利者、美其盛也。所興既玄、其旨甚婉。自非達識伝之、罕有得其門者。夫百卉薬木之英物実之本也。八万四千法蔵者、道果之原也。故以喩焉。諸華之中蓮華最勝。華而未敷名屈摩羅、敷而将落名迦摩羅、処中盛時名分陀利。未敷喩二道、将落譬泥洹、栄曜独足以喩斯典。

（同前・五七中）

とある。『法華経』が仏たちの秘蔵であることは、すでに鳩摩羅什の法華経観において指摘した。[20]ここでは、さらに、『法華経』が多くの経の真実の体と規定されている。僧叡は、経題に分陀利とある理由と、分陀利の意味を解明している。

経題に華とあるのは、華が果実の根本とされるからである。分陀利とあるのは、華の中で最も盛んであるものをたとえるとされる。そして、八万四千の法蔵は悟りの果の根本であるから、この八万四千の法蔵の中でも仏たちの秘蔵と言われる『法華経』を、華の中でも最も盛んである分陀利によってたとえると結論づけている。

次に、蓮華が多くの華の中で最もすぐれたものとしたうえで、蓮華の開花状態を三段階に分けて、分陀利の意味を確定している。屈摩羅は kudmala の音写で、つぼみの意味である。迦摩羅は kamala の音写で、蓮華、青蓮華の意味である。ここでは、まだ開花していない蓮華を屈摩羅、落花しそうな蓮華を迦摩羅、最も盛んに開花している蓮華を分陀利と規定している。そして、屈摩羅が声聞と縁覚の二道をたとえるもの、迦摩羅が涅槃をたとえるもの、分陀利が『法華経』をたとえるものと説明している。分陀利が『法華経』をたとえることはすでに指摘されたことである。迦摩羅は落花しそうな蓮華ということで、『法華経』を説いた後に、仏が涅槃に入ることをたとえたものと捉えたのであろう。また、『法華経』において、はじめて声聞、縁覚の二乗が成仏の記別を授けられるが、まだ開花していない屈摩羅が、『法華経』以前の段階で成仏できないと規定されていた声聞、縁覚を指すものと考えられたのであろう。

次に、僧叡は主として『般若経』を代表とする多くの経と『法華経』とを比較している。これは上で、『法華経』を

多くの経の真実の体であると述べたことをさらに説明するものである。すなわち、
『般若経』のような多くの経は、極めないことがないほど深遠であるので、道行くものはこれによって帰って行く。行きわたらないことがないほど広大であるので、乗り物に乗るものはこれによって渡って行く。しかしながら、その大略はすべて適宜な化導を本とし、（衆生に）応じる仕事の門は方便を用いざるをえなかった。方便の教化の働きは、衆生を悟らせることは広大であるけれども、真実の体（を明らかにすること）については十分ではなかったので、（真実の体は）すべて『法華経』に所属する。（これは）もとより当然のことである。
至如般若諸経深無不極、故道者以之而帰。大無不該、故乗者以之而済。然其大略皆以適化為本、応務之門不得不以善権為用。権之為化、悟物雖弘、於実体不足、皆属法華。固其宜矣。（同前）
とある。[21]これは『般若経』などが、衆生を教化するために、方便を用いるのに対して、『法華経』が真実の体を明らかにすることを指摘したものである。
最後に、僧叡は、『法華経』の思想内容について、次のようにまとめている。すなわち、
その（『法華経』の）奥深い趣旨を探求すると、きわめて広大深遠であり、とても遠くまで行きわたっている。どうしてただ（一乗の）真実を説いて（三乗の）根本（である一乗）に帰着させ、もれなくさまざまな（教えの）道を位置づけるだけであろうか。かえって、実際に偉大な智慧によって道理を悟り、古今を包括する。（如来寿量品において）仏の寿命が無量であると言っても、永劫もその（仏の寿命の）長さを明らかにするのにまだ十分ではないのである。（見宝塔品において、十方の）分身仏は無数であ（ると言）っても、あらゆる形あるものもその（分身仏の）体［釈尊のこと］をさまざまなものに分けるのに十分ではない。そうであれば、（仏の）寿命の量は、それが数えられないことを定め、分身仏はそれが固定的実体のないことを明らかにし、普賢（菩薩）はそれが成仏しないことを示し、多宝（如来）はそれが滅しないことを明かす。
そもそもどこまでも遠い過去に進んで行って今に巡り会うと、万世は一日と同じであり、（仏の）あらゆる教化に

即して奥深い（真理を）悟れば、千の道があっても、異なった車輪の跡はない。そもそもこのようであれば、いくら生を繰り返しても、いつまでも存在することを期待することにはまだ不十分であり、永遠の寂滅もまたまだそれの滅を言葉で表現することはできない。奥深い根本を探求して、それ以上行く道がなくなれば、（成仏のための修行の）功績を本無［真如のこと］において失い、心の手綱を引いて三昧に入れば、（成仏の）期待を（声聞、縁覚の）二地において忘れる。

尋其幽旨、恢廓（宋・元・明の三本による）宏邃所該甚遠。豈徒説実帰本畢定殊塗而已耶。乃実大明覚理、嚢括古今。云仏寿無量、永劫未足以明其久也。分身無数、万形不足以異其体也。然則寿量定其非数、分身明其無実、普賢顕其無成、多宝照其不滅。

夫邁玄古以期今則万世同一日、即百化以悟玄則千塗無異轍。夫如是者、則生生未足以期存、永寂亦未可言其滅矣。尋幽宗以絶往則喪功於本無、控心轡於三昧、則忘期於二地。(22)（同前・五七中―下）

とある。(23)難解な箇所が多いので、訳文はただ試訳を示したにとどまり、内容の分析も十分にできないが、特色ある思想を取り出してみる。僧叡は方便品の一乗思想だけでなく、如来寿量品の釈尊の久遠の成仏にも関心が深い。たとえば、「嚢括古今」「云仏寿無量、永劫未足以明其久也」「夫邁玄古以期今則万世同一日」などの表現に示されている。次に、『法華経』の具体的な表現、たとえば釈尊の仏寿、分身仏、普賢菩薩、多宝如来について、空思想の立場から解釈している点が目だつ。たとえば、それぞれ数の実体性を否定すること、固定的実体を否定すること、成仏の実体性を否定すること、涅槃の実体性を否定することを意味する。

以上、『法華経後序』の本文に難解な箇所も少なからずあったが、僧叡の法華経観の特徴としては、鳩摩羅什と同じく『法華経』を仏たちの秘蔵と捉え、また『般若経』などの他の経が方便を用いているのに対し、『法華経』は真実の体を説き明かしていると捉えている。また、経題の解釈では、蓮華、分陀利の解釈に力を入れ、開花状態を三段階に分類して、第二段階である開花の最盛期を分陀利とし、『法華経』をたとえるものと説明している。さらに、第一段階を

『法華経』以前の二乗の教え、第三段階を『法華経』以後の涅槃を指すものと解釈している。また、『法華経』の思想の中では、方便品の一乗思想だけでなく、如来寿量品の釈尊の久遠の成仏に関心が深いことが注目される。また、空思想の立場から『法華経』の具体的な説相を解釈している点が目だつ。

(1)『高僧伝』に記載される中国人仏教徒と『法華経』との関係については、坂本幸男「中国仏教と法華思想の連関」（坂本幸男編『法華経の思想と文化』所収、一九六五年、平楽寺書店）を参照。

(2) 苅谷定彦「羅什訳『妙法蓮華経』の問題点（1）――羅什の法華経理解をさぐる」（『密教学』二〇・二一合併号、一九八五年三月）、「羅什訳『妙法蓮華経』の問題点（2）――「嘱累品」の位置と「化城喩品」という品名について」（『大崎学報』一三九、一九八五年六月）、「羅什訳『妙法蓮華経』の問題点（3）」（『印度学仏教学研究』三四―二、一九八六年三月）、「羅什訳『妙法蓮華経』の問題点（4）」（『印度学仏教学研究』三六―二、一九八八年三月）、「『妙法華』における「大乗」の語について――羅什訳『妙法華』の問題点（5）」（『大崎学報』一四五、一九八八年一〇月）を参照。

(3)『大乗大義章』の訳注は、木村英一編『慧遠研究　遺文篇』（一九六〇年、創文社）に収録されている。本文に示した『大乗大義章』の引用文についての翻訳は、『慧遠研究　遺文篇』を参考にしたうえで、新たに翻訳した。また、引用文に関する、典拠などの詳細な注についても同書を参照した。

(4) 横超慧日「竺道生撰法華経疏の研究」（『大谷大学研究年報』五、一九五二年一二月。また、『法華思想の研究』所収、一九七五年、平楽寺書店）を参照。また、レオン・ハーヴィッツ「大乗大義章に於ける一乗三乗の問題について」（木村英一編『慧遠研究　研究篇』所収、一九六二年、創文社）、ロバート・F・ローズ「鳩摩羅什の法華経観――阿羅漢作仏説を中心にして」（『大谷学報』六五―四、一九八六年二月）を参照。

(5)『出三蔵記集』巻第十二（大正五五・八三下）を参照。

(6)『法華経』が諸仏の秘蔵であることについて、横超論文は、『大智度論』巻第百、「般若波羅蜜非秘密法、而法華等諸経説阿羅漢受決作仏、大菩薩能受持用、譬如大薬師能以毒為薬」（大正二五・七五四中）を典拠として挙げている。これは『般若経』が秘密の法とは言われないのに対して、阿羅漢の成仏と関連づけて、それを説く『法華経』などを秘密の法とすることを示唆する文である。また、『法華経』自らが諸仏の秘蔵であることを宣言していることについては、法師品、「此経是諸仏秘要之蔵、不可分布妄授与人。諸仏世尊之所守護、従昔已来未曾顕説」（大正九・三一中）、安楽行品、「此法華経諸仏如来秘密之蔵、於諸経中最在其上。長夜守護不妄宣説、始於今日乃与汝等而敷演之」（同前・三九上）を参照。

(7)　阿羅漢の成仏が五つの不可思議の中で最大の不可思議であることについて、横超論文は、『大智度論』巻第九十三、「復次仏法於五不可思議中最第一。今言漏尽阿羅漢還作仏、唯仏能知、論議者正可論其事、不能測知。是故不応戯論。若求得仏時、乃能了知、余人可信而不可知」（大正二五・七一四上）を典拠として挙げている。木村英一編『慧遠研究　遺文篇』の注には、五不可思議の典拠として、『大智度論』巻第三十、「経説五事不可思議。所謂衆生多少・業果報・坐禅人力・諸龍力・諸仏力。於五不可思議中、仏力最不可思議」（同前・二八三下）を挙げている。

(8)　要文を挙げる。「如大乗論中説、結有二種。一者凡夫結使三界所繫。二者諸菩薩得法実相、滅三界結使、唯有甚深仏法中愛慢無明等細微之結、受于法身。愛者、深著仏身及諸仏法、乃至不惜身命。無明者、於深法中不能通達。慢者、得是深法、若心不在無生忍定、或起高心、我於凡夫得如是寂滅殊異之法」（大正四五・一二四中―下）を参照。

(9)　「又仏説般若波羅蜜時、未説法華経。是諸仏欲入涅槃時、最後於清浄衆中演説秘蔵」（大正四五・一三四上）を参照。

(10)　『法華経』化城喩品、「若如来自知涅槃時到衆又清浄信解堅固了達空法深入禅定、便集諸菩薩及声聞衆為説是経」（大正九・二五下）を踏まえたものである。

(11)　鳩摩羅什が『法華経』を「一切衆生皆当作仏」を説く経典であると断定することにやや消極的であったことについては、彼の弟子僧叡の『喩疑』の中に、「法華開仏知見、亦可皆有為仏性。若有仏性、復何為不得皆作仏耶。但此法華所明、明其唯有仏乗無二無三、不明一切衆生皆当作仏。皆当作仏、我未見之、亦不抑言無也」（『出三蔵記集』巻第五所収、大正五五・四二上―中）とある。

(12)　『法華経』譬喩品、「是乗微妙　清浄第一　於諸世間　為無有上」（大正九・一五上）を参照。

(13)　『法華玄論』巻第二、「道場慧観云、同往之三会便帰一、乗之始也。滅影澄神、乗之終也。滅影謂息迹、澄神則明本、故迹無常而本常」（大正三四・三七七上）、「第三宋道場慧観法師序云、此経以妙一為名、真慧為体。妙一為名者、三乗異流是即非真、終期会帰、其乗唯一。其乗唯一、謂之妙法。頌曰、是乗微妙清浄第一、於諸世間為無有上。真慧為体者、釈迦玄音始唱讃仏慧甚深、多宝歎善則称平等大慧。頌曰、為説仏慧故諸仏出於世、唯此一事実余二則非真。其序又云、会三帰一、乗之始也。此明三乗同入一乗始得信解、故名為始也。覚慧成満、乗之盛也。此明仏果成満、謂乗之盛。滅影澄神、乗之終也。此明息迹帰本、明法身常恒、謂乗終也」（同前・三七九下―三八〇上）を参照。

(14)　『法華経』方便品、「爾時世尊従三昧安詳而起、告舎利弗、諸仏智慧甚深無量、其智慧門難解難入」（大正九・五中）を参照。

(15)　『法華経』見宝塔品、「爾時宝塔中出大音声歎言、善哉善哉。釈迦牟尼世尊。能以平等大慧教菩薩法仏所護念妙法華経

為大衆説。如是如是。釈迦牟尼世尊如所説者、皆是真実」(同前・三二中—下)を参照。
(16)『法華経』方便品、「説仏智慧故　諸仏出於世　唯此一事実　余二則非真」(同前・八上)を参照。
(17)『法華経』方便品、「是法不可示　言辞相寂滅」(同前・五下)を参照。
(18)「絶塵」はよく分からない。塵=世俗を越え出るの意では、意味が通じない。僧叡『毘摩羅詰堤経義疏序』(『出三蔵記集』巻第八所収)にも「借座於灯王、致飯於香積、接大衆於右掌、内妙楽於忍界、阿難之所絶塵、皆其不可思議也」(大正五五・五八下)と出る。文脈としては、一生補処の菩薩である弥勒でさえも、釈尊の久遠の成仏については理解できないという意味であり、翻訳では一応そのように訳しておいた。また、「塵」を六塵(六境)と解釈し、六種の対象世界の認識をしない意と取ることができないであろうか。なお、吉蔵の『法華玄論』巻第二には、この慧観の文を引用している(大正三四・三七二上)が、そこでは「絶塵」ではなく、「絶望」となっている。「絶望」ならば、「(理解の)望みを断つ」、つまり、理解しようという望みを断ち切るの意となると推定される。
(19)僧叡の『喩疑』には、『法華経』の「仏知見」と『涅槃経』の「仏性」を同一視するという重要な考え(後の吉蔵、智顗・灌頂などに影響を与えた)が見られる(『出三蔵記集』巻第五所収、大正五五・四二上—中を参照)。なお、『喩疑』については、荒牧典俊「南朝前半期における教相判釈の成立について」(福永光司編『中国中世の宗教と文化』所収、一九八二年、京都大学人文科学研究所)を参照。
(20)前注(6)を参照。
(21)この引用文については、横超慧日氏に考察がある。前注4の「竺道生撰法華経疏の研究」(『法華思想の研究』一六五—一六七頁)を参照。
(22)「絶往」はよく分からない。僧叡『毘摩羅詰堤経義疏序』(『出三蔵記集』巻第八所収)にも「稟玄指於先匠、亦復未識其絶往之通塞也」(大正五五・五八下)と出る。
(23)この引用文については、坂本幸男氏におおまかな訳があるが、筆者の解釈とは異なる点が多い。「中国に於ける法華経研究史の研究」(坂本幸男編『法華経の中国的展開』所収、一九七二年、平楽寺書店)一〇—一一頁を参照。

第二章　道生『妙法蓮花経疏』の研究

序

道生の『妙法蓮花経疏』は、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』二十七品（提婆達多品は含まれない）の注釈であり、現存する法華経疏のなかでは最も古いものである。したがって、中国における『法華経』の諸注釈書を比較研究するためには、道生の『妙法蓮花経疏』の研究が不可欠であるが、『大日本続蔵経』二―乙―二三―四所収のテキストが唯一で、その他の写本がなく、しかも判読不明の箇所、誤写も多く見られるところから、研究には少なからず困難を伴う。また、六朝時代の仏教文献の難解さも、それに拍車をかけていると言えよう。

本疏は『大日本続蔵経』の編纂者、中野達慧氏によってその写本が発見され、羽渓了諦氏によって学会に紹介された。(1)その後、横超慧日氏によって本格的な研究がなされ、(2)それ以降の研究の礎石となっている。長い間、本疏の総合的な研究は少なく、わずかに塩田義遜氏にかなりまとまった研究があるだけであった。(3)その他、多くの研究は道生の思想研究の資料として、『涅槃経』の注、『維摩経』の注などと並べて本疏の一部を利用するにすぎなかった。(4)

ところが、近年、本疏に対する文献学的研究は飛躍的に進み、まず、本疏の国訳（漢文の訓読形式のもの）が発表

され[5]、次に、Young-ho Kim 氏の本疏の本格的な訳注研究（英訳）、思想研究が単行本として刊行され[6]、また、奥野光賢・晴山俊英両氏による一字索引が発表された[7]。

さて、本章は、次の四節から構成される。第一節では、道生が『法華経』の全体の構成をどのように把握しているかを考察する。第二節では、道生の注釈の方法について考察する。第三節では、道生の『法華経』注釈の理論的枠組みの一つである「機と感応」の問題について考察する。第四節では、同じく「理」の概念について考察する。

（1）羽渓了諦「最初の法華経疏」（『六条学報』一四二、一九一三年）を参照。

（2）横超慧日「竺道生撰法華経疏の研究」（前掲）を参照。

（3）塩田義遜「道生の法華経疏に就て」（『日本仏教学会年報』二〇、一九五五年三月。また、『法華教学史の研究』所収。一九六〇年、地方書院）を参照。また、特定のテーマに関して『妙法蓮花経疏』を研究したものには、望月海淑「竺道生・妙法蓮花経疏における信」（『棲神』五三、一九八一年三月）、拙稿「竺道生における機と感応について」（『印度学仏教学研究』三二―一、一九八三年一二月。本書の第一篇・第二章・第三節を参照）などを参照。

（4）竺道生の研究論文目録については、後注（6）に掲載する研究書の巻末の Bibliography を参照。

（5）中国仏教思想研究会「道生撰妙法蓮花経疏対訳（上巻）」（『三康文化研究所年報』九、一九七六年三月）、同「道生撰妙法蓮花経疏対訳（下巻）」（『三康文化研究所年報』一一、一九七九年三月）を参照。

（6）Young-ho Kim. *Tao-sheng's Commentary on the Lotus Sutra: A study and Translation*, New York: State University of New York Press, Albany, 1990.本書は竺道生の『妙法蓮花経疏』の研究と英訳・注から成る。本疏の現代語訳は日本にもまだないので、これが初めての試みである。

（7）奥野光賢・晴山俊英編（私家版、一九九二年七月）。

第一節　道生における『法華経』の構成把握

一　問題の所在

本節は、道生の法華経観を明らかにするための重要な研究課題として、道生が『法華経』二十七品の構成をどのように把握しているかを考察する。すでに塩田義遜氏の論文には道生の分科、一経三段が一覧表として提示されているが[1]、そこには後代の注釈術語も混入し、どこまでが道生の『妙法蓮花経疏』に出る表現、用語なのか分からない恨みがある。六朝仏教を研究するとき、後代の隋唐仏教へと続く仏教思想史の流れのなかで捉えることは重要な視点であるが、隋唐仏教の観念、知識を不用意に六朝仏教研究に持ち込むことは慎まなければならないであろう。仏教を思想史の中で捉えようとする以上、六朝仏教と隋唐仏教との相違点を明確に対象化する必要があるからである。この点は、すでに横超慧日氏が布施浩岳氏の『涅槃宗の研究』の研究方法に対して厳しく批判したところである[2]。

道生は、各品の随文解釈に入る前に、その品の一経全体における位置づけ、存在意義について叙述している。これは、後の注釈書において「来意」などと呼ばれるもので[3]、広く見られる注釈の一つの方法である。今、筆者はその道生の叙述に着目し、それを主要な資料として道生が『法華経』の構成をどのように理解していたかを考察する。なお、結論を先取りすることになるが、道生は『法華経』を大きく三段落に分けているので、それにしたがって、便宜上三項に分けて論述する。また、品ごとに通し番号を付して論述を進める。

二　「三因を一因と為す」段落

(一)　全体の構成と序品

序品について言えば、そもそも言葉を発する場合は、必ずその段階がある。奥深い言葉を告げようとするので、先に吉兆を現わす。すなわち多くの篇章［品］の前奏曲である。日月のような『法華経』もまた衆生の視聴の感覚を驚かせるので、その（『法華経』を）聞こうとする心を引き締めるのである。この経に明かされる内容には全部で三段ある。序品から始めて安楽行品に終わるまで、これら十三品は三因が一因であることを明らかにする。涌出品から嘱累品まで、これら八品は三果（が一果であること）を論じる。薬王品から普賢品に終わるまで、これら六品は三人を等しくして一人とする。すなわちその（三乗が）異なるものであるとすることに閉じ込められた心を洗い流し、その（三乗という）支流への滞りをなくすのである。

序品者、夫興言立語、必有其漸。将欲命乎微言、故顕瑞於先。斯則衆篇之栫胤。法花之日月亦駭物視聴、粛其欲聞之情也。此経所明凡有三段。始於序品訖安楽行此十三品、明三因為一因。従踊出至于属累品此八品、辨三果。従薬王終於普賢此六品、均三人為一人。斯則蕩其封異之情、泯其分流之滞也。（続蔵二—乙—二三—四・三九七右上。以下、本章では、『妙法蓮花経疏』からの引用は丁数、左右上下のみを記す）

はじめにテキストの「栫胤」について考証する。翻訳に示したように、以下の考証によって、一応「前奏曲」と訳した。

智顗・灌頂『法華玄義』巻第二下に、

ある人は、はじめ鹿苑（の説法）からすべて『法華経』の弄引であると言う。今、そうではないと言う。仮りに近い範囲で説けば、（『華厳経』を説いた）寂滅道場からずっとすべて『法華経』の弄引である。

有人言、始自鹿苑皆是法華弄引。今言、不爾。且近説寂滅道場已来悉為法華弄引。（大正三三・七〇四中）

とあるように「弄引」という用語が見える。この「弄引」について、湛然（七一一―七八二）の『法華玄義釈籤』には、

弄引はただ方便であるにすぎない。『摩訶止観』の注釈のとおりである。

弄引秖是方便耳。如止観記。（同前・八五七中―下）

とあり、方便という意味であることを示している。また、文中の「如止観記」は、『摩訶止観』巻第二上の、

とくに修行者が具体的な事がらに足を踏み入れて六根（の罪の）懺悔を修め、悟りの弄引とするので、有相（の安楽行）と名づける。もしただちにすべての法の空を観察して方便とする場合は、それゆえ無相（の安楽行）と言う。

特（底本の「持」を宮本、甲本によって改める）是行人渉事修六根懺為悟入弄引（甲本には「胤」に作る）、故名有相。若直観一切法空為方便者、故言無相。（大正四六・一四上）

に出る「弄引」に対する湛然の注を指している。この湛然の注を参照すると、『止観輔行伝弘決』巻第二之二に、

「引」の字は「胤」の発音である。人が文中で音を借りて「胤」に作るのを見て、そのまま子どもという解釈をするのは、とてもおかしい。「引」は曲を始めるときの端緒である。また「吲」に作ることも可能である。

引字胤音。人見文中借音作胤、便作子胤釈、甚為可笑。引是発曲之端。亦可作吲。（同前・一九二下）

とある。湛然によれば、「胤」は「引」と音通で、意味は「引」で取るべきことがわかる。そして、「引」は曲を始める端緒の意としている。また、「弄」については、『摩訶止観』巻第四下に、

たとえば曲弄が別であれば、調絃も別であるようなものである。

譬如曲弄既別調絃亦別。（同前・四八下）

とあり、『止観輔行伝弘決』巻第四之四には、

正曲の弄を曲弄と名づけ、調絃とはとりもなおさず正曲の序である。

正曲之弄名為曲弄、調絃即正曲之序也。（同前・二七七上）

と注している。すなわち、弄を歌曲の意で取っている。さらに、『法華文句』巻第一上の「弄引」（大正三四・一中）に

ついて、『法華文句記』巻第一上には、

「哢引」とは、譬えによって明らかにするのである。哢の引を意味するので、「哢引」と名づける。また、「哢」そのものを「引」と名づけることがあると解釈することも可能である。たとえば歌が舞を引き出すようなものである。序の意義は分かるはずである。それゆえ正説は「哢」のようなものであり、二つの序は「引」のようなものである。それゆえ「引」もまた歌である。語り述べるという意味である。また、「引」は生じるという意義でもある。

言哢引者、以譬顕也。謂哢家之引、故名哢引。亦可正哢亦得名引。如歌引舞。序義可知。故正説如哢、二序如引。故引亦歌也。謂譚述也。亦引発義。（同前・一五二上）

と注している。これによれば、「弄」（哢に通じる）と「引」との関係は、「弄の引」、すなわち、「正説」にたとえられる「弄」（歌曲の意）を引き出すこと（序説の働きを意味する）と解釈している。また、歌が舞を引くように、「弄」そのものを「引」と言ってもよいとも解釈されている。いずれにしろ、「引」は引くの意で解釈されている。ただし、「引亦歌也」とあるのは、「引」を「弄」と同じく歌曲の意で取っているのであろう。これは、『文心彫龍』雑文第十四に「詳夫漢来雑文、名号多品。或典誥誓問、或覧略篇章、或曲操弄引、或吟諷謡詠」とあり、「曲、操、弄、引」はいずれもある種の歌謡を意味していると解釈すること(4)、したがって、「弄」も「引」も曲の意であると解釈することと同じ解釈である。「弄の引」か、弄も引も曲の意か、二つの可能性があるが、いずれにしろ、文脈上、前奏曲というような意で取ってよいであろう。

さて、道生の注にあった「桛胤」の「桛」はそもそも日本製の漢字であるから、誤写に違いない。おそらく「弄」の俗字である「挊」の誤りであろう。したがって、「桛胤」も智顗の文献に出る「弄引」と同じとして解釈することができる。また、吉蔵『法華義疏』巻第一に、

光宅[法雲]は「『如是』とは、聞いたことを伝えようとして、前に書きつけて一部を取り挙げるのである。このような一部の経について、私は直接仏から聞いた」と言う。とりもなおさず「我聞」のために咔胤となるのである。

光宅云、如是者、将伝所聞、前題挙一部也。如是一部経、我親従仏聞。即為我聞作咋胤也。（同前・四五四中）

と、「咋胤」が見える。これは「如是我聞」に対する光宅寺法雲の解釈を紹介したものである。ちなみに、法雲の『法華義記』にはそのままの文章は見られない。[5] また、智顗『維摩経文疏』巻第十一に、

どうして（維摩詰の）室に入って生蘇（の教え）を成立させるための哢胤は序分に所属すると確定することができるのか。もし手がかり・哢胤がとりもなおさず序分であるからであるとするならば、室に入ることは、菴羅（樹園）に帰って（菩薩行品と阿閦仏品の）二つの品を説くことの手がかりである。室に入ることも序にほかならないのである。

豈得定為入室成生蘇之哢胤属序分也。若以由藉哢胤即是序分者、入室為還菴羅説両品之由藉。入室亦即是序也。

（続蔵一―二八―一・二七左上）

と、「哢胤」が見える。これら「咋胤」の「咋」、「哢胤」の「哢」は、いずれも「弄」の音通であり、「胤」は前述したように「引」の音通である。『維摩経文疏』にあったように、「由藉」（手がかり、きっかけとなるもの）と同義で使われており、また、湛然の「弄引秖是方便耳」という解釈を参照すると、筆者としては「前奏曲」という訳語を採用したいと思う。

「分流」は序品の注に、

（仏が）さまざまな経、いろいろな教えを説く理由は、（教えの表わす）理がさまざまであるからではない。まことに衆生の機が（仏を）発動させること、悟りを開くことが千差万別であるからである。そこで、偉大な聖人［仏］はさまざまに分かれた流れを示し、さまざまな教えを説き明かすのである。

所以殊経異唱者、理豈然乎。寔由蒼生機感不一啓悟万端。是以大聖示有分流之疏、顕以参差之教。（三九六左下）

という用例がある。具体的には、三乗の教えを指すと考えられる。

さて、序品は、『法華経』という「微言」を語る前に吉兆を現わし、聞く側の衆生の心を引き締めるもので、全体の

前奏曲である、と位置づけられている。さらに、本文には続いて『法華経』全体を三段落に分ける考えが示されている。『注維摩詰経』が『維摩経』の分科（段落分け）をしていないことを考えると、中国の経典注釈のなかで、このような分科は最も早い時期の実例であって注目される。『法華経』の三段落とは次のとおりである。

①序品第一～安楽行品第十三……声聞乗、縁覚乗、菩薩乗の三乗の教えの修行＝三種類の因が実は菩薩乗の修行という一因に統一されることを明らかにする。安楽行品の注の冒頭にも「明三因為一因義畢」（四〇八左下）とある。

②涌出品第十四～嘱累品第二十一……声聞乗、縁覚乗、菩薩乗の三乗の教えの修行の果報＝阿羅漢果、縁覚、仏という三種類の果が、実は仏という一果に統一されることを明らかにする。本文の「辨三果」は、「辨三果為一果」の「為一果」が脱落していると推定される。涌出品の注の冒頭には「欲明三果為一果也」（四〇九右下）とある。

③薬王菩薩本事品第二十二～普賢菩薩勧発品第二十七……声聞、縁覚、菩薩の三種類の人間類型が、実は菩薩という一つの人間類型に統一されることを明らかにする。薬王菩薩本事品の注の冒頭にも「自下均三人為一人」（四一一左下）とある。

このように、道生は、三乗が一乗に統一されることを、修行という因と、修行の果と、修行する人との三つの観点から明らかにしたものが『法華経』であると考えたのである。換言すれば、『法華経』は因、果、人の三つの視点から一乗思想を確立しようとした経典であると捉えたのである。

ここで注意しなければならないことは、道生が『法華経』を三段落に分けたといっても、後代の注釈にしばしば見られる序分、正宗分、流通分のいわゆる一経三段という分科法を確立したのではないということである。ただし、その萌芽は十分に看取することができる。まず、序品はすでに述べたように、『法華経』全体の前奏曲と規定されている。次に、薬王菩薩本事品の注には「説経既竟、今明流通之人」（同前）とあって、薬王菩薩本事品以下が『法華経』を流通する人を明かすことが指摘されている。また、嘱累品までで「説経」が終わったとされているのであるから、事実上、嘱累品までが経の中心部、すなわち正宗分（道生はまだ正宗分という用語を使っていないことも注意すべきである）である

ことを述べていると解釈することができる。

(二)　方便品

昔、（仏は）三乗という足跡［具体的な教化］のなかに真実を隠したので、多くの人々は（三乗を）正しいと思いこんだ。ところで今、唯一の真実を明らかにしようとして、真正なるものを示す。正しいこと［乗＝教えが真実であること］を明らかにするのではないので、方便を品名として掲げるのである。昔の三乗を指し示して方便とするからには、唯一（の真実）がここ［方便品］に明らかにされる理由は、言葉に出さなくとも、自らはっきりと分かる。もし一乗品と言うならば、真理が一つであるように思われる。それゆえ方便と言って、かえって（真理を）絶賛する趣旨を表現するのである。

昔晦迹三乗、群徒謂是。今欲顕乎一実、示以真正。以非明是、故標方便目品。既指昔三乗為方便、所以一顕茲処、不言而自顕。若云一乗品者、理似可一。故言方便、乃表絶歎之致矣。（三九九右下）

道生においても、当然のことながら方便品は三乗方便・一乗真実を説き示す品として位置づけられているが、もし品名を一乗品とすると、真理が一つであると思われてしまうが、実は、真理そのものは一という表現をも絶していることを強調していることが注目される。このことは別の箇所でも、

第二乗、第三乗がないからには、一乗もまた消失するのである。

既無二三、一亦去矣。（四〇〇左上）

と述べられている。また、別の箇所で、方便品という名称は、『法華経』序品の「吾従成仏已来、種種因縁種種譬喩広演言教、無数方便引導衆生令離諸著」（大正九・五下）という経文から生まれたことが指摘されている。[6]

(三) 譬喩品

そもそも（衆生の）機根に利鈍があるので、悟りに遅速の差がある。先に正面から『法華経』を説き、利根の人はそこで悟る。（真理に）暗いものはまだ悟らないので、譬喩に仮託してこれを説く。真理は奥深いものである以上、一隅［物事の一面］によって示すことは難しい。それゆえ詳しく事がら、形あるものに仮託して遠大な趣旨を（事がら、形あるものに）写す。事がらを借りて真理を譬えることを譬喩という。

夫根有利鈍、則悟有先後。向正説法花、利根之徒取悟於上矣。昧者未暁、故寄譬説之。理既幽邃、難以一隅。故曲寄事像、以写遠旨。借事況理、謂之譬喩。（四〇一右上）

文中の「一隅」は『論語』述而、「子曰、不憤不啓。不悱不発。挙一隅不以三隅反、則不復也」に基づく。利根の人は方便品の教えによって悟ったが、鈍根のものは悟らないので、譬喩に仮託して真理を示した品が譬喩品であることを指摘したものである。ここでは、方便品の対告衆（説法の相手）である舎利弗と譬喩品の対告衆である四大声聞（須菩提、迦旃延、迦葉、目犍連）との区別が両者の機根の利鈍の差によってなされている。これは経典自身の構成がそうなっており、誰にも見やすい事がらであるが、後の注釈家も当然のことながら踏襲している。

(四) 信解品

四人の偉大な声聞は譬喩によって悟りを得たが、悟りが後だったからには、（悟りが遅かったという）表面的な姿の次元では、よく理解していないように見える。それゆえ自分自身で窮子（の譬喩）を説いて、その理解を示す。理解がきっと真実であるのを信解という。また、これ［窮子の譬喩］によって重ねて三乗を先に説き一乗を後に説く仕方を明らかにする。

四大声聞雖因譬得悟、悟既在後、迹似未審。故自説窮子、以表其解。解必是審、謂之信解。亦因茲重明先三後一之

道。(四〇三左上)

四大声聞が譬喩品の火宅の譬喩によって悟ったといっても、外見上はまだ悟っていないように見えるので、窮子の譬喩を説いて、自分たちの理解が正しいものであることを示した品が信解品であることを指摘したものである。悟りが舎利弗に比べて遅かったので、本当に理解していることを改めて示す必要があり、そこで窮子の譬喩を説いたという指摘は注意するべきである。また、窮子の譬喩には、仏の教化の方軌である「先三後一之道」が示されていることを述べている。また、「解必是審、謂之信解」とあるのによれば、信解の「信」を真実の意で解釈していることがわかる(「審、信也」の訓詁がある)。薬草喩品の冒頭の注にある「次自説信解以表悟」(後出)も「信じることによって得られる理解」ではなく、「真実の理解」と解すことが妥当であろう。これは後の注釈における「信じる」という解釈とは異なるものであり、(7)特筆すべき解釈である。

(五)　薬草喩品

四人の偉大な声聞が初めの譬喩［譬喩品の火宅の譬喩］を悟ったからには、次に自分自身で真実の理解を説いて悟りを表現する。悟りはきっと真実であり、聖人が三乗を先に説き一乗を後に説いた気持ちを深く理解する。(四人の偉大な声聞が)聖人の教えの趣旨を理解したからには、この品で仏がその(理解の)言葉を祖述して認め、その内容を完成する。それゆえ「すばらしいことだ」と称え、その(理解の)稀なことに感心し、密かに(四人の偉大な声聞に)及ばない者を引き導いて、修行を迦葉と同じくさせる。薬草とは、昔、聖人の教えを受持したことがあり、聖人の教えが精神に利を及ぼして、煩悩の病が治癒することを明らかにしている。それゆえ薬草に仮託して品名とするのである。(譬喩品の)火宅からここまでは、譬喩によって『法華経』を説くのである。

四大声聞既悟於初譬、次自説信解以表悟。悟必是審、深領聖説先三後一之意。既領聖致之旨、此品仏述可其言、以成其義。故讃言善哉。歎其希有、密牽不逮、使行斉迦葉。薬草者、明其昔日曾受持於聖教、聖教沾神、煩悩病愈。

故寄薬草以目品焉。火宅至此是譬説法花也。(四〇五左上)

本文に「聖致の旨」とあるが、致は旨と同じく趣旨という意味であるから、このままでは奇妙な表現である。おそらく「聖致」はすぐ後に出る「聖教」の誤りであろう。翻訳は「聖教」に従った。

ここでは、四大声聞が信解品の窮子の譬喩によつて、譬喩品の火宅の譬喩を理解したことを示したこと、仏がその四大声聞の理解を認め、薬草の譬喩によってその理解を完成するのが薬草喩品であることが指摘されている。なお、ここには「仏述可其言、以成其義」という表現が見られ、法雲の『法華義記』以降、薬草喩品を「述成」の段落とする解釈の源流が認められる。(8) しかも、ここには見えないが、「述成」という用語も、次の授記品の注に「仏向述成其説」(四〇六右上)と出ることは注目に値する。ただし、後の注釈では信解品を「領解」の段落とするが、(9) この「領解」という用語はまだ道生には見られない。また、譬喩品には火宅の譬喩、信解品には窮子の譬喩、薬草喩品には薬草の譬喩がそれぞれ説かれているので、この三品を譬喩によって『法華経』を説いたものと位置づけていることも注目される。道生も後に紹介するように、方便品、譬喩品、化城喩品の説法を「三説」として整理する考えを持っているが、これらを後の注釈に見える法説、譬説、因縁説などというような術語で表わすことはまだ見られない。(10) ここでも「譬説法花」と見られるが、これは譬喩品の説だけを指すのではなく、すでに述べたように譬喩品から薬草喩品までを指すのである。

(六) 授記品

そもそも仕事が成し遂げられれば、その結果が実現されるのは、自らなる定めである。四人の偉大な声聞ははるか以前に善根を植えたからには、(その結果は) 現在の記別に現われる。仏は先に彼らの説を祖述して完成した。説はきっと真理にぴったり合う。真理にぴったり合えば、定めとして未来の果報に集まる。それゆえ仏は (彼らのために) 記別を授ける。ここ『法華経』において記別を授けるのである。しかしながら事象がやっと成立するのは、累 [煩悩] によってである。聖人が真理に合致したからには、ほんのわずかな累もなくなる。累がなくなるのであ

るから、どうして国土のある余地があろうか。国土はないと言っても、すべて国土でないものはない。身体もなく名称もないが、身体と名称はなおいっそうある。それゆえ国土や（仏の）名称が知られる。授記の意義は、衆生に応じてそうするのである。衆生のまだ悟りに十分達していないものを引き導くのである。

夫功成則果遂、自然之暦数。四大声聞既殖根遐曩、著于今記。仏向述成其説。説必当理。理当、則数鍾来果。故仏為受記。此授記法華也。然事象方成、累之所得。聖既会理、則纎爾累亡。累亡故豈容有国土者乎。雖曰無土、而無不土。無身無名、身名愈有。故知国土名号。授記之義者、応物而然。引之不足耳。（四〇六右上―右下）

文中の「授記法華也」は「記を法華に授くなり」と訓読できるが、よく分からない表現である。今は、内容に沿って一応の訳を示した。「引之不足耳」は、記別について、

密かにまだ悟っていないものを引き導き、その悟りをしっかりしたものにさせる。

とあるのを参照。「不足」は、『注維摩詰経』の道生注にも、

密牽未悟、敦其悟解。（四〇六右下）

舎利弗は本当はすべてに通達しているのであるが、まだ悟りに十分達していない境地に身を置き、仏のおそばで、悟らないもののために、このような考えをなして人々の気持ちを述べることがあるのである。

舎利弗誠無不達、而居不足之地、可傍為不悟故設斯念以申衆懐。（大正三八・三三七中）

維摩詰は、舎利弗がまだ悟りに十分達していない境地に身を置いているので、もとよりそれに仮託して舎利弗を叱ることがあるのである。そうであるから、舎利弗は外形としては維摩詰に屈服するのである。

維摩詰以其居不足之地、固可寄以為呵。然則舎利弗迹受屈矣。（同前・三四四中）

と見え、まだ悟りに十分達していないものを意味すると思われる。

四大声聞が窮子の譬喩に仮託して示した理解が真理にかなっているので、理の当然として未来の成仏の果報がもたらされる。そこで、授記品では、仏が彼らに授記するのである。また、記別の内容として国土や仏身や仏の名号について

言及されることについて、それら「事象」は煩悩によってはじめて成立するのであるから、煩悩のなくなった次元においては、そのような「事象」が実体として成立する余地はないことが述べられる。しかし、そのような「事象」もあまねく存在すると言われているのは、おそらく実体的ではなく、いわば空なるあり方においての成立を言ったものであろう。そして、記別の内容として、そのような「事象」にあえて言及するのは、未熟な衆生に対応するためであることが明かされる。その点に関しては、

国土に優劣の差があり、寿命に長短の差がある理由については、聖人にどうしてそのような差があろうか。衆生の機がそれを見る必要があるから、そのさまざまなあり方を示すのである。

所以国有優劣寿有修短者、聖豈然哉。機須見之、故示其参差。（四〇六右下）

とあるのが参照されるべきである。ここに出る「機」の第一次的意味は「仏・菩薩の応現・教化を発動させ、かつそれを受け止める衆生の側の構え、あり方」であり、「機根」「根機」などの熟語を形成して、一般的には、衆生の宗教的あり方、宗教的能力を意味するようになった。[11] また、仏の行為が衆生の特定の状況に対応したものであり、言い換えれば、衆生の特定の状況に規定されたものであることは、仏が三乗を説くこと、涅槃に入ることなどを具体例として、本疏においてしばしば指摘されていることである。[12]

(七) 化城喩品

大通智勝仏を引用する理由に、三種の意義がある。第一には、大通智勝仏もまた先に三乗、後に一乗という教えを説いたことによって、今の（釈迦の）説法をしっかりと証明する。第二には、五百人の弟子および多くの人々は、昔、大通智勝仏のもとで、釈迦から教化を受けたことによって、釈迦は具体的に古のことを引用して今の（聴衆の）悟りをしっかりと補助する必要がある。第三には、生死は険しくはるか遠く、大道は奥深く広大であるから、仮りに二乗の教えを借りて化城の譬喩とするのである。

所以引大通智勝者、有三意。一以大通智勝亦説先三後一之教、証成今説。二以五百弟子及諸大衆昔已曾於智勝仏所受化於釈迦、釈迦事須引古助成今悟。三以生死際阻悠遠、大道玄曠、権仮二乗為化城喩也。（同前）

文中の「生死際阻」はこのままでは意味不明である。テキストの頭注には「阻」を「限」の誤写と推定し「際限」としているが、おそらく「際」は「険」の誤写で、「険阻」と取るべきではないか。道などが険しいという意味である。化城喩品の他の箇所の注に「然三界塗岨、二乗路険」（四〇七右上。「岨」と「阻」は通じて用いられる）とあるのが参考となる。翻訳は「険阻」に従った。

ここでは、いわゆる三千塵点劫の過去仏である大通智勝仏の故事を引用する理由を三点挙げている。第一点は釈迦の先三後一の説法の方軌が、過去仏である大通智勝仏と共通であることを示すことによって、それを権威づけるものであることを指摘している。大通智勝仏の説法が先三後一であることについては、後の注に「大通智勝昔為諸梵王、説三乗教。又為十六王子、説法華経」（四〇六左上）とある。第二点は大通智勝仏の十六王子のなかの第十六番目の王子が釈迦であり、現在の釈迦の説法の聴衆はその第十六番目の王子から『法華経』を聞いたことがあり、その事実は現在の聴衆の悟りを助けるのに役立つというものである。第三点は化城喩品に説かれる化城喩について述べたもので、方便の教えである二乗が化城であることを示している。

後の注釈書では、『法華経』の聴衆である声聞の機根を上中下の三根に分けて、化城喩品は下根の声聞のために説かれたとするが、[13]本疏では、方便品と譬喩品の聴衆の機根に利鈍の差があるとしていることは既述のとおりであるが、化城喩品を含めて明確に三根に分類する記述はまだ見られない。しかし、後述するように五百弟子受記品の注には、方便品、譬喩品、化城喩品の説法を一組として、それらをすべて聞いてはじめて悟るものについて述べているので、それが最も鈍根とされていることは容易に想像されるし、また、後述するように法師品の注には方便品、譬喩品、化城喩品の三段階の説法構成を明確に認識していることが見られることも、そのことを傍証するであろう。

(八)　五百弟子受記品

そもそも聖人の教えを持ち上げ、影や響きのようにその具体的な形を現わすことのできるものは、すべて仮りの存在である。これらの有徳の人々は三回聞いて始めて悟る。具体的な形としては、先に悟るのではないから、後に記別を受ける。後に記別を受ける場合は、本当の鈍い器量のもののように見えるが、今、それが仮りの姿であることを明らかにするからには、（彼らの本当に体現している）道が鈍くないことは言うまでもない。

夫能対揚聖教、影嚮其迹、靡不是権。此諸君子三聞方悟。迹非先達、故在後受記。後受記者、似真鈍器。今既顕其権、道非鈍明矣。（四〇七右下）

五百人の阿羅漢は方便品、譬喩品、化城喩品の説法を一組として、それらをすべて聞いてはじめて悟る鈍根のものであるが、これは『法華経』における一つの役割として彼らが演じた仮りの姿（権）であることが明かされている。仮りの姿である点については、

仏が密かにそれ［五百人の阿羅漢］の外に現われた行為をはっきりさせ、（彼らが）小乗でないことを明らかにさせようとする。それゆえ「仏だけが私たちの深い心を知っている」と言うのである。

密欲令仏顕其行迹明非小乗。故言唯仏能知我等深心耳。（同前）

との注も参考になる。

(九)　授学無学人記品

五百人の阿羅漢は内には徳が充実し、外には名声が広まる。それゆえ前に記別を受ける。ここの有学、無学の人々は名実ともに（五百人の阿羅漢よりも）劣る。それゆえ後に記別を与える。（五百弟子受記品と授学無学人記品は）通じて一段であり、記別を与えるだけである。

五百羅漢徳充於内、名流於外、故在前受記。此学無学名実倶薄、故在後授記。通是一段授記耳。(四〇七左下)

この品の注は来意を示すこの文章だけで、随文解釈はない。方便品、譬喩品、化城喩品の説法を一組として、それらをすべて聞いてはじめて悟る鈍根のものである点で、五百人の阿羅漢とここの有学、無学の人々は共通であるが、両者を比べると、やはり優劣があるので、記別を与えるのに先後の相違のあることが指摘されている。

(一〇) 法師品

前からここまで、全部で三回説き、三回授記して、三因を一因とする教義の内容を明かすことが終わった。三回の説法とは、第一に方便品、第二に譬喩品、第三に化城喩品である。信解品では自ずとその理解を詳しく明かし、薬草喩品では仏がその説を祖述する。別の項目を立てるのではない。三回の授記とは、第一に舎利弗に与え、第二に四大声聞に与え、第三に五百人の弟子、および有学、無学の弟子に与える。この品は大いにこの経を流通することを明かす。法師とは、真理すべてに精通し、人々のためにこの道を宣揚することができるものを、法師という。それによって衆生の心を助け引きたてる。どうして利益を与えないことがあろうか。

上来至此、凡三説三授記、明三因為一因義相以訖。三説者、一方便品、二譬喩品、三化城品也。信解品自審其解。薬草品仏述其説。非別科也。三授記者、一授舎利弗、二授四大声聞、三授五百弟子及与学無学也。此品大明流通茲経。法師者、無理不通、為人能宣揚斯道、謂之法師。以奨于群情。寧不益耶。(同前)

すでに『法華経』の全体の構成を紹介したが、そこでは序品第一から安楽行品第十三までが声聞乗、縁覚乗、菩薩乗の三乗の教えの修行＝三種類の因が実は菩薩乗の修行という一因に統一されることを明らかにする段落と規定されていた。ところが、この法師品の注の冒頭では、授学無学人記品第九までで三因を一因とする段落は終わったとされている。したがって、前に紹介した全体の三段落のなかの第一段落、三因を一因とする段落は安楽行品第十三までであるとする考えはそのまま温存されていると考えて差し支えないと思われるが、ここではその範囲がより詳細に分けられており、

授学無学人記品第九までがとくに三因を一因とする段落とされ、法師品は『法華経』の流通を明かすと規定されるのである。後の注釈書に見える経典の三分科経は一般に序分、正宗分、流通分であるが、本疏においてもこのなかの流通が指摘されていて興味深い。法師品の経文の注においても、

薬王菩薩にことよせて説法する理由は、薬王菩薩が身を焼き法を流通することができるので、彼にことよせて告げるのである。

所以因薬王告者、其能焼身通法、故因之而告也。(同前)

とあり、また、「喜則法華通也」(同前)、「大慈之心、恒以通法為懐」(四〇七左下―四〇八右上)、「如来本以通法為事」(四〇八右上)などとあるように、法を流通することの重要性を指摘している。

さて、授学無学人記品第九までをとくに三因を一因とする段落と規定する立場から、道生はここで、一つの区切りをつける意味で、前の範囲を三説、三授記という形式で整然と分類している。理解の便のため左に図示する。

三説　　　　三授記

① 方便品第二…………譬喩品第三における舎利弗に対する授記
② 譬喩品第三…………授記品第六における四大声聞に対する授記
③ 化城喩品第七………五百弟子受記品第八、授学無学人記品第九における五百人の弟子、および有学、無学の弟子に対する授記

(二) 見宝塔品

塔を現わす理由は、『法華経』を説けば道理としてきっと明らかで真理に合致することを証明するからである。第一に塔によって証明し、第二に(多宝如来の)出す声によって証明する。衆生は(塔と声の)二つの事がらによって信がますます深くまで達する。また、遠く究極の果を表わし、かすかに(仏身の)常住を現わす。

所以現塔者、証説法華理必明当。一以塔証、二以所出声証。物因二事、信弥深至。亦遠表極果、微現常住也。（四〇八右下）

文中の「明当」は、この品の注に、

真実の仏の説法は、説けばきっと明らかで真理に合致する。

真仏所説、説必明当。（四〇八左上）

とあり、また、序品の注に、

弥勒を、疑問を提示する中心とするのは、解決を求める人［弥勒］がきっと明らかで真理に合致することがあるからである。

弥勒為疑主者、以其求決之人必得明当也。（三九八左上）

とあるのが参照されるべきであるが、はっきりとは分からないので、一応の訳を示した。また、「現塔」とあるのは、品名の「見宝塔」の「見」が「現」と通じて用いられたものであることを示す。また、「極果」「常住」は如来寿量品の所説を指し、この見宝塔品が寿量品と密接な関係を有することを示している。

㈢　勧持品

さきに広く譬喩を引いてこの経を保持することが難しいと言ったからには、今、薬王菩薩などの偉大な人たちは自らこの経を保持し仏滅後の悪世において流布することができることを誓うのである。

向既広引譬況、言持此経者難、今薬王等諸大士自誓能持此経於後悪世流布之也。（四〇八左下）

見宝塔品では、『法華経』を保持することがいかに困難であるかをいわゆる六難九易の譬喩を用いて説いている。(14) この勧持品はそれを受けて、その保持しがたい『法華経』を悪世において流布していこうとする薬王菩薩たちの誓いを説くのである。

三因が一因であるという教義を明かすことはこの品で終わる。さきに偉大な人たちがこの経を流布することを明かした。多くの声聞たちもまた他国でこの法を広く宣べる。（釈尊の入滅と弥勒仏の出現までの）中間にこの経を伝えようとする者がいても、その方法を知らない。それゆえこの品を設けてその方法を教える。もし四つの方法に安住することができれば、身体は安静で精神は安定する。精神が安定し身体が安静であるから、外界の苦におかされない。外界の苦におかされないことを安楽という。そうであれば、倦むことなく法を説くことができるので、衆生はその利益を受けるのである。四つの方法とは、第一には（忍辱地に）住する行。第二には親近処の行。親近処とは悪から遠ざかり理に近づくことができることである。心が理に住むからには、身口に過失がない。身口に過失がないのが第二の方法である。第三には心に嫉妬がないこと。第四には偉大な慈悲の心である。（身口意の）三業が清らかとなったからには、慈悲の思いはさらに行き渡る。これらの方法によって法を宣べ伝えれば、実に広まるのである。

明三因為一因義、畢此品。向已明諸大士流布斯経。衆声聞輩亦於他国、班宣此法。中間（底本の「聞」を改める）有欲伝此経者、罔知其方。故設此品、教其方法。若能安住四法者、則身静神定。神定身静、故則外苦不干。外苦不干、謂安楽。則能説法無倦、故物蒙其益耳。四法者、一住行。二親近処行。親近処者、能遠悪近理也。心既栖理、則身口無過。身口無過、第二法也。三者心無嫉妬。四者大慈心也。三業既浄、慈念又弥。以此宣法、不亦弘乎。

（同前）

文中の「班宣」は『後漢書』順帝紀に「分行州郡、班宣風化」などとあるように、広くしきのべるの意。

さて、三因を一因とする段落がこの安楽行品で終わることはすでに本疏の冒頭において指摘されていた。勧持品には、薬王菩薩たちの『法華経』流布の誓いだけではなく、声聞たちの沙婆世界以外の他土における『法華経』流布の誓いも

説かれている。しかし、彼らが『法華経』流布の方法を知らないので、この品で四つの方法、いわゆる四安楽行を説く、という位置づけがなされているのである。この四安楽行は諸注釈家によって解釈がまちまちであるが、今その比較検討は割愛して、道生の解釈のみを問題とする。ここに示された道生の解釈にはやや難解な部分がある。それは「一住行。二親近処行」とある点である。四つの方法のうち、第一が「住行」で、第二が「親近処行」ということであろうか。そうすると、「身口無過、第二法也」はどう解釈すべきであろうか。この点については他の箇所の注においても、「若口宣説若読経時不楽説人及経典過、第二法者、無身口過」(四〇九右下)とある。引用の経文は原文と同じである(大正九・三八上参照)。「身口無過」が第二法と明確に規定されていることを重んじれば、四安楽行の第一は「住行」と「親近処行」の二つを合わせたものと解釈するしかないであろう。これは経文の「若菩薩摩訶薩於後悪世欲説是経、当安住四法。一者安住菩薩行処及親近処、能為衆生演説是経」(同前・三七上)とも一致する解釈である。ところで、経文には「行処」(行動範囲)、「親近処」(交際範囲)とあるのであるが、道生のいう「住行」という表現は分かりにくい。仮りに「行に住す」と訓むと、「親近処の行」とうまく対応しないので、今、経文における「行処」の説明部分、「云何名菩薩摩訶薩行処。若菩薩摩訶薩住忍辱地、柔和善順、而不卒暴、心亦不驚……」(同前)を参照して、一応「忍辱地に住する行」と解釈した。

以上、『法華経』の第一段落を考察した。この段落全体は三因を一因となす段落と規定されている。㈠序品は『法華経』全体の序であるとともに、後述の涌出品の注「前為因設序、宜言花動地」(四〇九右下)を参照すると、第一段落の序でもあると解釈できる。次に、三因を一因となす教義が㈨授学無学人記品までで説き終わったとある。そして、これら㈡方便品から㈨授学無学人記品までを「三説・三授記」の構成として分析している(前掲の図を参照)。その間の㈣信解品、㈤薬草喩品については、四大声聞が信解品の窮子の譬喩によって、譬喩品の火宅の譬喩を理解したことを示したこと、仏がその四大声聞の理解を認め、薬草の譬喩によってその理解を完成するのが薬草喩品であることが指摘されて

いる。次に、㈡法師品は『法華経』の流通を明かすと規定されている。しかしながら、法師品以降をまとめて流通分とするような考えははっきりとは示されていないことに注意するべきである。法師品以降については、㈡見宝塔品では『法華経』を保持することが困難であることを説き、それを受けて㈢勧持品では薬王菩薩たちが『法華経』の流布を誓う。また、声聞たちも『法華経』の他土での流布を誓ったので、㈢安楽行品では『法華経』を流通する方法として四安楽行を説く。また、見宝塔品が㈥寿量品と密接な関係があることも示唆されていた。

三「三果を一果と為す」段落

㈣ 涌出品

この品は寿量品の序であり、三果が一果であることを明かそうとするのである。前は因のために序を設けるので、花（を降らしたり）大地を震動させたりすることを言うのがふさわしい。この品は果のために序となるので、偉大な身を持つ菩薩が大地から涌出することを言うのがふさわしい。弥勒が疑いを抱くことについては、ここ［この品］はかしこ［序品］と異ならない。（仏身の）常住の趣旨を明かすのである。

此品寿量之胤序、欲明三果為一果也。前為因設序、宜言花動地。此品為果作序、宜言大身菩薩従地踊出。弥勒懐疑、斯処不別彼。亦顕常住之旨也。（四〇九右下）

文中の「胤序」の胤は引と音通で、すでに序品の項で述べたように、前奏曲といった意味で使われていると解釈し、その点で序（物事の端緒の意）の意味とあい通じ、類義字を重ねた熟語を形成していると解釈した。

すでに紹介したように、この涌出品から嘱累品までが、声聞乗、縁覚乗、菩薩乗の三乗の教えの修行の果報＝阿羅漢果、縁覚、仏という三種類の果が、実は仏という一果に統一されることを明らかにする段落である。そして、この涌出品がその段落のなかで序であることを示している。弥勒菩薩は序品においても大衆を代表して文殊菩薩に質問を発した

が、ここでも大衆を代表して仏に質問するのである。この弥勒の発問と仏身の常住については、弥勒は心の底から疑いを生じ、大衆の心に乗じて疑う。釈迦は成仏したばかりであるのに、為した事がらが大変多いことを疑う。大衆の疑いを解決しようと願って、その究極を明らかにする。常住の微妙な趣旨はようやくここにおいて現われるのである。

弥勒至心生疑、騰衆心而疑。疑於釈迦成仏始爾而所為之事甚多。願決衆疑、顕其宗極。常住微旨漸現斯矣。（四〇九左上）

と述べられている。「釈迦成仏始爾」はやや難解であるが、一応の訳を示した。釈迦が成仏して間もないという先入観に基づいて、釈迦の教化した地涌の菩薩の数があまりに多いことが疑問視されたのである。

㈢　寿量品

そもそも玄妙な鏡にたとえられる仏心は曇りなく澄んでおり、形ある領域の外に超出している。どうして異なるさまざまな形、比べられる形や長短の寿命があるであろうか。しかるにすべて形があり寿命があるのは、衆生の惑に由来する。聖人がそうなのでは決してない。ただし惑えるものは、仏は本当は寿命が百歳であると思い込む。今、その滞りを取り除くのに、長寿を借りてこれを捨て去るので、この品を寿量と名づける。寿量とは、とりもなおさず上の品［涌出品］の激しい勢いの諸仏の神通であり、究極の果報である。究極の果報が現われたからには、常住でなければどうしようもない。そのうえ浅薄な心の衆生は生を喜んで死を憎む。今、長寿と言い、衆生の信をしっかりしたものにするのである。

夫玄鑒虚朗、出乎像域之表。豈有殊形方状修短之寿哉。然無不形而不寿者、出自群惑。聖豈然乎。但惑者謂仏実寿百齢。今祛其斯滞、仮長寿遣之、故目此品、名為寿量。寿量者、即是上品奮迅諸仏神通、即是極果。極果既顕、非常住如何。又且近情欣生悪死、今云長寿、敦其弥何矣。（四〇九左上―左下）

まず、文中の「玄鑒」は『淮南子』修務訓に「誠得清明之士、執玄鑑於心」とあるように、心をたとえたもの。ここでは仏の心をたとえたものと解釈した。次に原文の「方状」については、「状」は『爾雅』釈詁に「墜也」とあり、ここでは意味をなさない。中国仏教思想研究会「道生撰妙法蓮花経疏対訳（下巻）」三七頁の指摘のとおり、「方状」と改めて読みたいが、それでも難解である。「状」は形の意で「殊形」の「形」と対になっているが、「方」の意味がよく分からない。ここでは、比べるの意で取り、一応の訳を示した。

次に「上品奮迅諸仏神通」は涌出品の「如来今欲顕発宣示諸仏知慧諸仏自在神通之力諸仏師子奮迅之力諸仏威猛大勢之力」（大正九・四一上）を指す。道生はここで寿量品の仏の長寿が如来の神通力によるものであることを明かしたものと思われる。これはきわめて注目すべき解釈である。というのは、法雲の解釈も道生と同様に寿量品の仏の長寿が如来の神通力によるものであると解釈していることは有名なことであり、法雲がそのような視点から『法華経』の仏身が無常の存在であることを主張し、吉蔵や智顗・灌頂などがそれを厳しく批判しているからである。(15) ただし、道生は仏寿の長短は衆生によるもので、仏そのものはそのような規定を越えていることを「聖豈然乎」と指摘している。(16)

最後に「敦其弥何矣」の「何」はテキストの頭注に「何字原本不明」とあり、中国仏教思想研究会「道生撰妙法蓮花経疏対訳（下巻）」三三頁では「信」に改めて「其れ弥、信を敦くす」と訓読しているが、語法上そのような訓読が無理であることは明らかである。今はよく分からないので、一応の訳を示すにとどめる。

寿量品の内容については、「極果既顕、非常住如何」とあるように仏身の常住が説き示されるとあり、「亦遠表極果、微現常住也」（四〇八右下）と述べられる見宝塔品、「亦顕常住之旨也」（四〇九右下）と述べられる涌出品との呼応関係が道生において十分認識されていたことが判明する。

(六) 分別功徳品

そもそも因と果が互いに呼びあうさまは、ほんとうに影や響のようなものである。上［寿量品］で（仏の）寿命に

ついての説を聞いたからには、心の底から利益を求める。これによって果を実現すれば、その報いは広く行き渡る。今、その（報いの）多様なさまを弁別するので、分別功徳品と名づけるのである。

夫因果相召、信若影響。上既聞寿命之説、則尽心求益。藉茲剋果、其報弥矣。今辨其参差、故謂分別功徳品也。（四一〇左上）

分別功徳品では、寿量品において如来の寿命が長遠であることを聞いた衆生が大利益を得ることが示される。この利益にさまざまな差異があり、それを弁別して説き示すので、このような品名となっているのである。実は分別功徳品は以上の内容の部分（大正九・四四下・一八行まで）の後に、いわゆる四信と五品が説かれるが、[17]ここの来意には言及されていない。道生以後の注釈においては、四信、五品の説かれる後半部分が流通分に含められるのが一般的であるが、[18]ここにはそのような指摘がないことがかえって注目される。

(七)　随喜功徳品

そもそも聖人が教えを垂れる場合、どうしてその当時において利益があるだけであろうか。かえって未来世を慈しんで、衆生を教え導く。これまで三果が一果である教義を明かすことがほぼ終わった。この品では（この『法華経』を）流通する人を明かそうとする。人が法を流通しようとする場合は、喜びを心持ちとする必要がある。もし嫉妬や怒りの心があれば、衆生と隔絶してしまう。衆生と隔絶すれば、道は何によって流通するであろうか。それゆえ随喜を品名とするのである。

原聖人設教、豈但取益乎当時。乃愛執来葉訓化蒼生。上来明三果為一果義已粗畢。此品欲明流通之人。人欲通法、要以欣喜為懐。若有嫉恚之心、則与物隔。与物隔者、道何由通。故以随喜目品也。（四一〇左下）

随喜功徳品の前までで、声聞乗、縁覚乗、菩薩乗の三乗の教えの修行の果報＝阿羅漢果、縁覚、仏という三種類の果が、実は仏という一果に統一されることを明らかにする段落がほぼ終わったとされる。すでに涌出品の項で見たように、

涌出品から嘱累品までが、三果を一果とする段落とされ、さらにそのなかで涌出品が「序」とされたのである。そして、随喜功徳品以降が「流通」とされているのであるから、寿量品と分別功徳品が「正説」(ただし、この正説という表現は道生にはない)とされていることが推定される。ただし、前項で注意したように、道生には、後代の注釈に見られる分別功徳品を正説と流通に二分する考えは示されていない。

随喜功徳品は弥勒菩薩に対して五品のなかの第一初随喜品について詳しく説いた品である。有名な五十展転の譬喩はここに説かれる。この来意では、歓喜の心が法を流通するうえできわめて重要であることが指摘されているのである。

(六) 法師功徳品

前の法師品は三因が一因であることを知らせる。この品は三果が一果であることを宣言するために、また法を実践する報いを弁別するのである。(『法華経』を)読み、誦し、説き、書写するものを法師と名づける。前品[随喜功徳品]に「大衆のなかで人々のために(功徳を)区別して説く」とある。今、これを敷衍するのである。

前法師品者、為通三因是一因。此品為宣三果為一果、亦辨法功報也。若読若誦、若説若書、名法師。□品云、而於大衆為人分別。今広之焉。(四一一右上)

文中の「□品云」の□について、中国仏教思想研究会「道生撰妙法蓮花経疏対訳(下巻)」四四頁では「前」の字をあてて読んでいる。ここでもそれに従った。というのは、本文で引用されている「而於大衆為人分別」が、随喜功徳品の「阿逸多。汝且観是。勧於一人、令往聴法功徳如此。何況一心聴説読誦、而於大衆為人分別、如説修行」(大正九・四七上)の引用文だからである。

随喜功徳品の前までで、三果が一果であることを明らかにする段落がほぼ終わったとされたが、この法師功徳品においても三果が一果であることを明かすために、「法功報」が説かれるとされる。すなわち、ここの本文には受持が出ていないが、法師功徳品には『法華経』の受持、読、誦、解説、書写のいわゆる五種法師の修行の功徳として六根清浄が

説かれており、その功徳について広く説くことがこの品の特徴であることが指摘されているのである。

㈠　常不軽品

『法華経』という尊い経典は、すべての善の根源であり、究極の知慧を潤すものである。（『法華経』に）逆らえば岩のような罪を得、従えば海のような福をもたらす。前にそのことを言ったけれども、まだそのような人はいなかった。それゆえ古えを引用して今を証明し、信じるものを増やす。反逆する罪は跋陀婆などのようであり、信順する福は不軽菩薩のようである。経を証明しようとするから、この（罪福の）端緒を設ける。罪の報いを示すのは、その疑い謗ることを排するためであり、六根（清浄）の果を現わすのは、その清らかな信を明らかにしようとするからである。また、罪福は影や響（が形や音に付き従う）ように（その原因の疑い謗ることや清らかな信と）道理としてくい違わないことを表わす。先に学んだ人はまことに慎むべきである。罪の報いは前の火宅（の譬喩）のなかに説いたとおりである。

法花尊経者、是衆善之源、極慧之潤。逆則獲罪若岩。順則到福如海。前雖有其言、未有其人。故引古証今、使信者増至。若毀逆之罪、如跋陀婆等。□順之福如不軽菩薩。既欲証経、故設此端。示罪報者、以排其疑謗。現六根果者、欲明其浄信。亦表罪福影嚮理不可差。洗学之子、可不慎哉。罪報如前火宅中説也。（四一一右下―左上）

文中の「到福」は「致福」の誤りであろう。「□順之福」の□はテキストの頭注の推定にしたがって「信」と読んで訳した。また、「洗学」はよくわからないが、「洗」は「先」に通ずるものとして一応の訳を示した。

不軽菩薩品の冒頭には「若比丘比丘尼優婆塞優婆夷持法花経者、若有悪口罵詈誹謗、獲大罪報、如前所説。其所得功徳如向所説、眼耳鼻舌身意清浄」（大正九・五〇中）とあり、『法華経』を信じるものと誹謗するものとの過去の具体例として不軽菩薩をめぐる故事を引くのである。そのような『法華経』の信と誹謗との報いとしての罪福の具体例を示すことによって、『法華経』に対する信をいっそう増大させようとするのである。文中の「跋陀婆等」とは、経文に「爾

時四衆常軽是菩薩者、豈異人乎。今此会中跋陀婆羅等五百菩薩、師子月等五百比丘尼、思仏等五百優婆塞、皆於阿耨多羅三藐三菩提不退転者是」（同前・五一中）と出るもので、不軽菩薩を誹謗して罪に落ちたものである。ちなみに、不軽菩薩品の注には随文解釈がなく、引用したものが注の全文である。

㈡　如来神力品

因果を明かすことが終わったからには、道理も円かで事がらも尽くしている。道の言葉、徳の行為は残らず□の下に述べられている。しかしながら、夜光珠は逆らうことが多く、奥深い説法は耳に逆らう。濁った末の時代になると、信じることが難しくなる。『法華経』を付嘱しようとするので、先に超越的な神力を現わし、人々を喜ばせ、すばらしいという思いを生じさせ、遠くは十方の衆生を（釈迦に）帰命させるのである。その後、信を実現するのには、何の問題もない。

明因果既畢、斯則理円事畢。道言徳行備宣□下。然夜光多迕、玄唱逆耳。至於濁末、取信難。将付嘱法花、故先現踰神力、令衆喜悦発其奇想、遠使十方称南無帰命。於後致信、無間然矣。（四一一左上）

文中の「□」はそのままにして訳さなかった。あるいは「此」であろうか。また「夜光多迕」の譬喩もよく分からない。この如来神力品は、次の嘱累品で『法華経』を付嘱するための準備として、如来の神力を現じて、衆生に信心を生じさせる品として位置づけられていることが分かる。

㈢　嘱累品

前に因を説いた時、やはり同様に付嘱した。内容がまだ十分でなかったので、別に品を立てなかったが、今、因果をどちらも明かし終わり、道理についての教説はすべて終わった。そうであれば、如来の偉大な知慧は於□□然。今、この経を保持する。

前説因之時、亦並已付嘱。義既未周、不別立品。今明因果倶竟。理説都畢。斯則如来大慧於□□然。今持此経。（四一二左下）

文中の「於□□然」はそのままにして訳さなかった。あるいは「於此顕然」であろうか。文中にある因を明かし終わったときの付嘱が具体的にどの経文を指すのか明らかでないが、すでに述べたように、授学無学人記品までで因を明かすことが終わり、法師品は流通を明かすとされていたので、あるいは法師品あたりのことを指しているのかもしれない。いずれにしろ、そこには別に嘱累品を立てなかったのであり、今、因果についての教説がすべて終わってはじめて、嘱累品が立てられるのである。

以上、『法華経』の第二段落を考察した。この段落全体は三果を一果となす段落と規定されている。㈣涌出品は序であり、㈤寿量品は仏身の常住を明かし、㈥分別功徳品は寿量品の教えを聞いた衆生の功徳を弁別して説くと規定されている。この寿量品と分別功徳品までで、三果を一果となす段落がほぼ終わったとされ、もし後代の注釈術語を使うならば、この二品が正説とされていることになる。㈦随喜功徳品は流通を明かす品と規定され、『法華経』を流通するうえにおいて随喜の心が重要であることを説いている。㈧法師功徳品は三果を一果となすことをさらに明らかにするために、『法華経』の実践の功徳、すなわち、六根清浄を明かす品と規定されている。㈨常不軽品は『法華経』に対する信を勧めるために、『法華経』の信、誹謗の報いとしての罪福の具体的な様相を、過去の不軽菩薩をめぐる故事に仮託して説いた品と規定されている。㈩如来神力品は『法華経』を付嘱するために、偉大な如来の神力を示して衆生の心に信を生じさせるという、㈢嘱累品の準備的役割を担わされている。嘱累品は三因を一因となす段落、三果を一果となす段落、すなわち、『法華経』の道理についての教説がすべて説き終わったので、『法華経』を受持するよう付嘱する品と規定されている。

四　「三人を均しくして一人と為す」段落

㈢　薬王本事品

因果の道理が一であれば異なるさまざまな趣きはないことを上で明かした。究極がはっきりと現われ、その理解もしっかりとする。これ以下は三人を等しくして一人とし、二乗の子が同じく大乗とならざるをえないことを明かす。経を説くことが終わったからには、今（経を）流通する人を明かす。これまでも証拠がなかったわけではないが、経を実践するものについて、今、数人を掲げてその実践の跡を明らかにして『法華経』を証明する。これらの人は昔、他国でこの経典を広く宣べ伝え、今またここにおいてこの経典を伝え持ち、道の教化が当時を潤すようにさせ、芳しい徳が千歳にまで流れるようにさせ、正しい方向に向かう人がそれを模範とするようにさせるのである。

上明因果理一則無異趣。宗極顕然、領会有在。自下均三人為一人、明二乗之子不得不同為大□也。説経既竟、今明流通之人。前来非不有証。行経者、今者標数人、顕其行迹、以証法華。此諸人昔已於他国、宣布茲典。今又於此伝持斯経、令道化沾沢於当時徳芳流声於千載、使向方之徒准而則之矣。（同前）

文中の「大□」は「大乗」と推定して訳した。すでに述べたように、薬王菩薩本事品から普賢菩薩勧発品までの第三段落は、声聞、縁覚、菩薩の三種類の人間類型が、実は菩薩という一つの人間類型に統一されることを明らかにする段落である。ここで「二乗の子が同じく大乗とならざるをえないことを明かす」と述べられていることを指す。一因、一果を実質的内容とする経典が終わり、これ以下は『法華経』を流通する人を明かすのである。具体的には薬王菩薩など、以下の品に登場する菩薩たちである。道生は、第三段落は『法華経』を流通する人を明かすと述べているが、明確に序、正、流通のなかの流通分としているわけではない。上の随喜功徳品が流通を明かす品と規定されていたことと、この品以降の相違点は、この品以降が流通する「人」を明かすという点である。しかし、後代の注釈に比べて、道生は流通の

扱いにおいてもやや明確さを欠いていると言わざるをえない。

㈢　妙音品

その時の大衆は、薬王菩薩の過去の事跡を説いて再び法華経の功徳を褒め讃えるのを聞いて、ますます（『法華経』を）信じ敬う心を増し、みな護持しようと思う。（『法華経』を）宣べ伝え流布する方法には、きっと基づくところがあるはずである。基づくところの行は現一切色身三昧に通じるよりも偉大なことはない。色身三昧とは、『法華経』の智慧である。人が『法華経』を輝かして世に高く揚げることができれば、この三昧を現わして、そのまま姿形をさまざまに変えること、限りがない。妙音大士こそそのような人であり、具体的な跡に仮託して（一切浄光荘厳国と沙婆世界とを）往来し、この経典を宣べると説く。それの利益たるや、まことに深いのである。

時衆聞説薬王本事再称美法花功徳、益加信敬、咸欲護持。宣伝流布之方必有所因。所因之行莫大（底本の「大莫」を改める）通現一切色身三昧。色身三昧者、即法花慧也。人能光揚法華、則現是三昧、便殊形改状無方。説妙音大士親是其人託迹往来以宣此経。其之為益、豈不深乎。（四一二右上）

底本の「大莫」は意味が通じないので、「莫大」（～より大なるは莫し）と改めて訳した。「現一切色身三昧」はすでに薬王菩薩本事品において「我得現一切色身三昧、皆是得聞法華経力」（大正九・五三上）と出たが、妙音菩薩もこの三昧を獲得していることがこの品に説かれている。すなわち「其三昧名現一切色身。妙音菩薩住是三昧中、能如是饒益無量衆生」（同前・五六中）である。

㈣　観世音品

そもそも聖人が灯火をぶら下げ巧みな手段によって導く仕方は無限定である。不可思議なことに仮託する場合もあり、（仏・菩薩の）名号にことよせる場合もある。まことに機にさまざまなものがあり、それぞれ取捨するものが

異なるからである。観音の名だけ誉めるわけは、衆生に帰依する心を一つにし、尊敬する心を厚くさせようとするためである。もし一つのものに尊敬を推し及ぼすことができれば、そうでないもの（尊敬しないもの）は一つとしてないのである。衆生に勧めるということでそうなのである。どうして観音だけが優れていようか。

夫聖人懸燭権引無方。或託神奇、或寄名号。良由機有参差取捨不同耳。所以偏美観音名者、欲使衆生帰馮情一致敬心濃。若能推敬於一者、則無一而不然矣。勧物之爾。豈偏勝乎。（同前）

この観世音菩薩普門品は単行されて『観音経』と呼ばれるものであり、衆生が災厄に遭遇したとき、一心に観音菩薩の名を唱えれば、観音菩薩が救ってくれることを説いている。道生は観音菩薩だけがひとり優れているのではなく、観音菩薩は偉大な菩薩たちの代表例として取り挙げられていることを指摘している。

(三) 陀羅尼品

そもそも因縁の巡りあわせは影や響のように符合する。吉凶、禍福はどうして避けることができようか。ただし奥深い言葉、道理についての教説はとてもすばらしくて凡人の次元を超絶していて、浅はかな知識の人の受持する心を薄くしてしまう。（そこで）呪術にことよせてその時の人々の気持ちを厚くしようとする。外国の人は禁呪を信じ畏怖する。禁呪の方法は凶を廃して吉を招き寄せることができ、すべてを制することができる。末世には畏怖すべきことが多く、害を恐れて善を修めないものはいない。そこで聖人はその愚かさを憐れんで、その（禁呪の）方法を説く。道理に暗くかかりあいを望むものは恐ろしくて信がもたらされる。それゆえ呪の名を借りて道理についての教説に名づける。道理についての教説はどこにもないが、あらためて名実を完成する。さらにまた吉凶のもたらされるのは鬼神に関係する。それによってその（鬼神の）語を用いて害がないようにさせることを教える。煩わしいことや害を恐れれば、すべて経を修める。経を修めることが実現するからには、自然に語を秘密にする。秘密の語の理解がはっきり現われたからには、凶は自らなくなる。今、『法華経』の究極を呪にことよせて説く。人は

呪の利益を喜んで、直接的な利益を願う。そこで真心を尽くして受持する気持ちがますます厚くなる。呪の道理は一であるが、言葉を定める仕方は異なる。そばに仕える侍者がいるからには、ただ仏にだけ付す。それゆえまたこれによって仏説のごとしと言うことができる。もし後に逆らうものがあれば、罪はきっと軽くない。呪を護持することを陀羅尼という。呪は鬼神の語であり、伝訳することはできないのである。

夫因縁暦数符若影響。吉凶禍福豈可避哉。但玄言理説妙絶群庶、致令近識受持心薄。欲寄之呪術以敦時情。外国之人信畏禁呪。禁呪之法能排凶招吉、無所不制。末世多畏、莫不懼害而修善。是以聖人愍其愚冥、為説其方。味理望連者、慄然信至。故借呪名、以諮理説。理説無処、更成名実。又吉凶之来、関於鬼神。因用其語、訓令莫害。畏累懼害者、無不修経。修経既至、自然潜語。潜語之解既著、凶自亡矣。今以法花宗極、寄呪而説之。人欣呪之益、楽於交利。於是傾誠、受持弥篤。呪理雖一、制辞不同。既有左右、唯付在仏。故復因茲、得言若于仏説。如有後逆、□必不軽。若護持呪、謂陀羅尼也。呪是鬼神之語、不可伝訳也。(四一二右下―左上)

文中の「□」は「罪」と推定して訳した。難解な箇所もあるが、ここでは陀羅尼の意義について、「玄言理説」が浅薄な人々の理解を越えているので呪術に仮託して説くこと、また、同じことであるが、「法花宗極」を呪に仮託したものが陀羅尼であることを指摘している。「理説」はすでに嘱累品の注において「今明因果倶竟。理説都畢」と出ており、内容的には『法華経』の一因一果の教えを意味する。この理説、すなわち、『法華経』の根本思想を陀羅尼に仮託して説いた品が陀羅尼品とされているのである。

㈥　妙荘厳王品

『法華経』の妙道が深遠であるからには、薬王だけでなく、多くの人が『法華経』を宣べ伝え、そうであれば、人は高尚で道理は遠大で、奥深く衆生を超絶している。浅はかな知識の人は乞い求めながら帰ってくる。経を流通しようとしても、思い切って自己の心の経験とならないので、妙荘厳王を引用する。妙荘厳王は昔は邪見であった。

邪見が翻ったからには、『法華経』を宣揚する。凡夫はそこで発心して経を流通する。方便としての具体的な跡が思い切って与えられ、救済するものはまことに多い。広く善知識の意義を明かし、遠く互いに磨きあう美点を明らかにするのである。昔の縁、過去の事跡を述べるのである。

法花妙道既深且遠、加之薬王、諸人為宣流之者、斯則人高理遠、冥然絶群。近識之徒斂兮而反。雖欲通経、不敢厝心、故引妙荘厳王。妙荘厳王者、昔是邪見。邪見既反、則宣揚法花。凡識於是発心通経。権迹敢与、所済実多。兼明善知識義、遠顕切磋之美也。序往昔之縁本事也。（四一二左下）

文中の「斂兮」は「歛丐」の誤写であろう。「歛丐」は乞い求めるの意。「不敢厝心」「権迹敢与」など難解な部分があり、一応の訳を示すにとどめた。『法華経』が深遠で、それを流通する薬王菩薩、妙音菩薩、観音菩薩なども高尚なので、凡夫は『法華経』の流通に対してとても関われそうもない。そこで、昔は邪見の人であった妙荘厳王の故事を引用して、凡夫にも『法華経』の流通を促すのである。これが道生の妙荘厳王本事品の位置づけである。

㈢　普賢菩薩勧発品

人の気持ちは道理に暗く、清らかな信は本当に難しい。無限定な曲尺を必要とする。具体的な事跡にことよせて証明する。事実の証明が現われたからには、信心はやっと濃くなるのである。普賢菩薩はもと誓願を立てた。もし『法華経』を読誦するところがあれば、私は（そこに）行って（衆生に仏道の心を）生じることを勧め、その誤りを示す、と。これを勧発品という。衆生は霊妙な瑞相が示されることを喜び、そこで経を修めることがきっとますます熱心になるのである。

人情矇昧、皎信良難。要須曲尺無方。寄迹事証。事証既顕、信心方濃耳。普賢菩薩本立誓願。若有読誦法花経処、我往勧発、示其謬誤。謂之勧発品。物欣霊瑞之応、於是修経必弥勤篤矣。（同前）

この品には普賢菩薩が登場し、仏にたいして『法華経』を修行するものを種々に守護することを誓願する。この普賢

菩薩の守護が道生の注では「霊瑞之応」と言われ、衆生はそれによって『法華経』を修行する心がますます篤くなると述べられる。このことが普賢菩薩勧発品の道生による位置づけである。

以上、『法華経』の第三段落を考察した。この段落全体は三人を一人となす段落と規定されている。これは『法華経』を聞く声聞、縁覚の二乗が大乗の菩薩とならざるをえないことを意味する。具体的な品の内容からは、『法華経』を流通する人を明かすと規定されている。㉓薬王本事品の薬王菩薩、㉔妙音品の妙音菩薩、㉕観世音品の観音菩薩、㉖妙荘厳王品の妙荘厳王、㉗普賢菩薩勧発品の普賢菩薩などが、『法華経』を流布する人として挙げられているのである。なかでは、妙荘厳王は他の大菩薩と異なり、もと邪見の凡夫だったので、凡夫に『法華経』の流通を促す卑近な例となることが指摘されている点が注目される。このように、『法華経』を流通する人が説かれる他の品と異なって、㉖陀羅尼品は『法華経』を陀羅尼に仮託して説いたものとされている。

五　結び

以上、道生が『法華経』の構成をどのように把握しているかを考察してきた。各項の末尾にそれぞれの要約を示してきたので、ここでは繰り返さないこととする。今は、本文や注において指摘してきた注目すべき道生の注の特徴を箇条に整理しておこう。

① 各品の随文解釈の前に後代の注釈の「来意」に相当するものがある。

② 『法華経』を三段に分けていて、経典の分科としてはかなり古い例であるが、これは序、正、流通のいわゆる一経三段の分科ではない。

③ 道生は序、流通という用語を使うが、正宗、正説などという用語を使っていない。

④ 舎利弗と四大声聞との区別を機根の利鈍の差に求めているが、五百弟子等を含めて、上中下の三根に分類整理する

実際の試みはない。ただし、そのような思想は十分読み取れる。

⑤ 信解品の信解を「真実の理解」と解釈している。譬喩品、信解品、薬草喩品の関係については、後代の注釈と同じ認識であり、「述成」という用語も確立している。

⑥ 三説・三授記は後代の注釈の先駆をなすものである。

⑦ 寿量品の仏の長寿が如来の神通力によるものであるとしているが、法雲の理解とは異なって、仏寿の長短は衆生の機に応じたものであり、仏そのものはそのような相対概念による把捉を越えているとしている。

⑧ 後代の注釈によく見られる分別功徳品をいわゆる正説と流通説とに二分する考えはない。

本節では道生の『法華経』構成の把握の実態をあくまで資料に基づきながら明らかにすることを目標とした。そして、そのようにして浮き彫りとなった道生の考えが『法華経』注釈の歴史のなかでどのような意味を持つのかを明らかにするために、後代の法華経疏、とくに完本としては道生の『妙法蓮花経疏』の次に古い法雲の『法華義記』との相違点に留意して若干の指摘をしたつもりである。道生の注をも含む『注維摩詰経』が経典の構成を分析する、いわゆる分科の試みをほとんどなしていないことを思うと、この法華経疏の分科は後代の法雲、吉蔵、智顗・灌頂などのそれと比べてまだ未成熟な面も少なからず見られるが、それらの先駆をなすものとして中国仏教の経典注釈史上きわめて重要である。

(1) 塩田義遜、前掲『法華教学史の研究』一二四―五頁参照。
(2) 横超慧日「布施浩岳氏著『涅槃宗の研究』を読む」(『支那仏教史学』七―二、一九四三年八月)を参照。
(3) たとえば、吉蔵『法華義疏』巻第三の方便品の注の冒頭に、「有四重門。一来意門、二釈名門、三同異門、四通別門」(大正三四・四八二中)とあり、基『法華玄賛』巻第三本の方便品の注の冒頭に、「略開三門。一来意、二釈名、三出体」(同前・六九四中)などとある。
(4) 馬融「長笛賦」、「故聆曲引者」に対する李善注に「引、亦曲也」とあり、また、王褒「洞簫賦」、「時奏狡弄」に対する李善注に「弄、小曲也」とある。また、范文瀾『文心彫龍註』(一九七八年、人民文学出版社、北京)を参照。
(5) 『法華義記』巻第一には「今一家所習言、如是両字更無別意。正為総挙一部経為我聞作詮叙。言如是一部経我仏辺聞

也」（大正三三・五七六下）とあるだけである。

(6)「吾従成仏已来至令離諸著、向総歎仏智慧。此説就釈迦為語。品名之作、生此句也」（三九九左上）を参照。

(7) 最もはっきりした例は、法雲の『法華義記』巻第五、「但解有両種。一者自以智慧明見法相。此則法行人、呼為見解。二者不自見理、憑師謂爾。此則是信行人、名為信解也。今此品中明四大声聞領開三顕一之義、信同帰莫二之理。従信得解。仍詺為信解品」（大正三三・六三二下―六三三上）を参照。また、吉蔵の『法華義疏』巻第七（大正三四・五四二下―五四三上）を参照。

(8)『法華義記』巻第六、「今此薬草喩品是第三明如来述成中根人得解之義」（大正三三・六四五下）を参照。

(9)『法華義記』巻第五、「此一品是第二明中根人領解」（同前・六三三上）を参照。

(10) たとえば『法華義記』巻第四、「若用此法説四段、准下譬説化中根人四段者……」（同前・六一一上）、同巻第七、「第一此化城品正明宿世因縁説、化下根人」（同前・六五一下）を参照。

(11) 拙稿「竺道生における機と感応について」（前掲。本書の第一篇・第二章・第三節を参照）などを参照。

(12) 用例については、「夫動静唯物。聖豈然乎」（三九八右下）、「存亡為物」（三九八左下）、「所以三請者、非聖欲然。機須爾耳」（四〇〇右上）、「四明所以説三乗者、非聖欲爾。出不獲已」（同前）、「第四段明聖人非自欲設三教。但衆生穢濁、難以一悟。故為説三乗、出不獲已。豈欲爾乎」（四〇〇左上）、「如来道一、物乖謂三。三出物情、理則常一。……万殊在于薬木。豈雲雨然乎」（四〇五左下）、「所以国有優劣寿有修短者、聖豈然耶。機須見之、故示其参差」（四〇六右下）、「存亡之異出自群品。豈聖然耶」（四〇八左下）、「然無不形而不寿者、出自群惑。聖豈然乎」（四〇九左上）、「若悟伽耶之不真、亦解長寿之非実。故知修短在物、聖常無為矣」（四〇九左下）、「若有時不有処不在者、於物然耳。聖不爾也」（同前）、「苟内無道機、聖則不応矣」（四一二右下）などを参照。

(13) たとえば『法華義記』巻第七には「明因中第三広説開三顕一中、自有三段。即化三根人為三段。自此下竟学無学人記品、有三品経。是第三明宿世因縁、説開三顕一之理、化下根人」（大正三三・六五一下）とある。

(14) 大正九・三四上―中を参照。

(15) かつて拙稿「吉蔵における法華経の経題「法」の解釈と仏身常住説」（『大倉山論集』二〇、一九八六年一二月。本書の第二篇・第三章・第二節を参照）において考察したことがある。『法華義記』巻第一、「但大悲之意不限、度人之心無窮。近藉神通之力、遠由大衆万行之感、遂能延金剛心、留住於世。寿命無窮、益物無崖」（大正三三・五七二下―五七三上）、「用長者、果以何為用。正以化物為其用。所以住世至無量劫者、抛欲神通益物。所以用長也」（同前・五七三下）を参照。

(16) すでに前注(12)で引用したが、寿量品の他の箇所の注でも、「今日拠長寿為実、以表伽耶是虚。若悟伽耶之不真、亦解長寿之非実。故知修短在物、聖常無為矣」(四〇九左下)、「若有時不有処不在者、於物然耳。聖不爾也」(同前)などと述べている。このような道生の基本的な思惟方法を示す用例については、前注(12)を参照。

(17)『法華義記』巻第八に「第一就仏在世明四品人聞経功徳。第二就仏滅度後明五品人聞経功徳」(大正三三・六七三上―中)とある。そこには四品、五品の名称はいちいち明かされていないが、『法華文句』巻第十上には「四信者、一一念信解、二略解言趣。三広為他説。四深信観成」(大正三四・一三七中)、「五品者、一直起随喜心。二加自受持読誦。三加勧他受持読誦。四加兼行六度。五加正行六度」(同前・一三八上)とある。

(18) たとえば、『法華義記』巻第八、「爾時仏告弥勒菩薩摩訶薩自此下十一品半是第三大段流通説」(大正三三・六七三上)を参照。

第二節　『妙法蓮花経疏』における道生の経典注釈の方法

一　問題の所在

中国人仏教徒は多くの場合、自らの仏教観を経典の注釈という形で展開しており、中国にはおびただしい数の経疏が残されている。その中で、道生の『妙法蓮花経疏』は最も早い時期の経疏の一つであり、後の隋・唐仏教に続く経疏の歴史的展開を視野に入れた場合、本疏において見られる種々の注釈の方法は基本的に踏襲されていくのではないかと思われる。これは必ずしも本疏が後代の経疏に直接の影響を与えたことを意味しないが、道生当時の経疏がわずかしか残っていない現状では、まず第一に本疏に見られる注釈の方法を解明し、後代の注釈との比較研究を遂行するための礎石を据えなければならない。本節は、随文解釈の部分を資料として、道生の注釈の方法を明らかにすることを目標とする。この問題については、すでに横超慧日氏の道生研究の中で多大な成果が示されているが[(1)]、今、改めていくつかの項目を立てて分析する。はじめに、「来意」に相当する部分の存在、分科、経文の標出、音写語の解釈、異説の提示などの注釈の形式的な側面について整理を加え、次に、偈頌についての解釈方法の特色について考察し、最後に、道生の経典解釈の基本的立場、理論的枠組みについて検討する。

二　注釈の形式的特色

(一)「来意」に相当する部分

道生は各品の随文解釈に入る前に、その品の一経全体における位置づけ・存在意義、品名の解釈などについて叙述し

ている。これは、後の吉蔵などの経疏などでは「来意」と呼ばれるもので、後代の経疏に広く見られるものである。これについては、前節でこの部分を資料として道生の法華経の構成把握について論じた。(2)

(二) 分科について

本疏は、法華経全体を三因を一因となす段、三果を一果となす段、三人を一人となす段の三段落に大分している。これは後代のいわゆる序・正・流通の一経三段とは異なるが、道生は各品の位置づけの中で、序、流通の用語を使用しているとともに、正説に相当する概念として「理説」という表現を使っている。すなわち、嘱累品の位置づけについて、

今、因果をどちらも明かし終わり、道理についての教説はすべて終わった。

今明因果俱竟、理説都畢。(四一一左下)

と述べており、内容的に法華経の一因一果の教えを指している。以上の事がらについても、前節で論じた。(3)

いわゆる「分科」は、このような経典全体の段落分けばかりでなく、むしろ経文のより詳細な段落分けを意味するが、本疏には序品から信解品まで、若干の分科が見られる。実例のみを原漢文のまま引用する。

序品の「文殊師利語弥勒菩薩摩訶薩及諸大士、善男子等。如我惟忖、……」(大正九・三下・一一行以下)について「自下凡有四段、証当説法花」(三九八左下)とある。

方便品の「爾時世尊告舎利弗、汝已慇懃三請。……」(大正九・七上・五行以下)について「自下凡五段明義」(四〇〇右上)とあり、それに対応する偈頌について「次第頌前五科」(四〇〇左下)とある。

特に譬喩品の火宅の譬喩の長行・偈頌については重層的な分科が見られ、本疏の分科の中では道生が最も力を注いだものである。まず、長行の「舎利弗踊躍歓喜、……」(大正九・一〇中・二六行以下)について「自下至火宅初、凡有三段明義」(四〇一右上)とある。次に火宅の譬喩の部分、「若国邑聚落有大長者。……」(大正九・一二中・一三行以下)について「自下義況、凡七段明理」(四〇一左上)とある。この火宅の譬喩を経典自ら解説する部分、「如来亦復如是。

……」（大正九・一三上・一一行以下）について「自下亦有七段、合上譬也。前四段直挙内義、以合上譬。後三段先称外譬、後以内義合之」（四〇二左下）とある。

後に法雲が「開譬」「合譬」「外譬」「内合」という術語を使う事実を指摘するが(4)、道生がすでに「外譬」と言い、「内合」という術語はまだ使っていないものの、「以内義合之」などと同じ内容を述べている点は注目に値する。ちなみに、「内合」とは譬喩がどのような事実を示しているかを明らかにすることである。つまり、経典自身が、譬喩を説いた後に、しばしばその譬喩がどのような事実を意味しているかを解説するが、その譬喩の意味が、道生においては「内義」と言われ、「合」とは、そのような「内義」が譬喩のどのような内容に対応（合）しているかを意味する。これが「内」合と言われるのに対して、譬喩のほうを「外」譬と表現するのである。

さて、譬喩品の火宅の譬喩の長行に対応する偈頌の部分、「而説偈言、……」（大正九・一三下・一八行以下）について「自下重頌上七譬」（四〇三右上）とあり、さらに長行の合譬に対応する偈頌の部分、「告舎利弗、我亦如是。……」（大正九・一四下・一九行以下）についても、事実上、前と対応させて段落分けをしている(5)。

その他、信解品においても、これに近い重層的な分科が見られるが、詳細は注に譲る(6)。

本疏に見られる分科は以上の例に尽き、薬草喩品以下については、具体的な段落分けを試みてはいない。これは、経典の前部ほど注釈が詳細であるという経疏一般に見られる傾向を反映したものにすぎないであろう。

これを要するに、法雲や吉蔵など後代の経疏に見られる経典全体にわたる詳細な分科に比べれば、道生の分科は部分的に過ぎないが、後代の経疏の先駆的地位を占めていることは十分認められるであろう。

㈢　経文の標出（標起止）について

道生は『法華経』の全文に対しては注を施していない。後代の法雲、吉蔵などと比べてかなり簡潔な本疏のことであるから、全文に対する注はもちろん不可能なのであるが、道生が注の対象となる経文のみを標出するのは、やはり法雲

などと比べて一つの特色をなしている。というのは、法雲の場合なども、直接注を施す語句は経典の一部に過ぎないのであるが、「……此下」「……已下」などという表現で、経文全体にわたって分科を施しているので、結果的には経文全体を標出していることになっている。

また、道生は分科を施している箇所についての経文の標出についても、その段落の範囲の全文を標出してはいない。たとえば、序品の「諸善男子。我於過去諸仏曾見此瑞……已於千万仏所殖諸善本」（大正九・三下―四上）の範囲に対して、「諸善男子我於過去諸仏曾見此瑞、第二段引古以証今也」（三九八左下）と述べている。しかし、実際、第二段の範囲は「諸善男子我於過去諸仏曾見此瑞」だけではないのであるから、経文の標出の仕方としては不完全と言わざるをえない。

なお、経文の比較的短いものは全文を標出し、長いものは「A至B」（AからBまでの意）という中略の形式で標出しており、これは後代の経疏にも踏襲されていく。

四　音写語の解釈

人名などの音写語の解釈を「宋云……」「宋言……」という形式で示す。「宋」とは道生の活躍した劉宋（四二〇―四七九）を指す。用例は「阿若、宋云得無学智也」（三九七右下）など九例である。(7) この形式は、『注維摩詰経』にも頻出するもので、たとえば「文殊師利法王子菩薩」についての鳩摩羅什の注に「秦言妙徳也」（大正三八・三三一中）とある。中には一例だけ音写の人名について翻訳語のないことを指摘したものがある。すなわち、

劫賓那は名前である。これを訳すべき言葉はない。

劫賓那是字也。無語訳之。（三九七左上）

とある。ちなみに、法雲の『法華義記』巻第一には、

劫賓那とは、また外国の言葉である。ここ［中国］では坊宿と翻訳する。……さらにまた（次のように）解釈する。

この人は劫賓国の人であり、国にしたがって名前を付けられた。

劫賓那者、亦是外国語。此間翻言坊宿。……文解言、此人是劫賓国人、従国受名。(大正三三・五七九上)

とあって、翻訳語を示している。

㈤　異説について

道生が自説を証明するために他の経論をまったく引用しないことは、すでに横超氏の指摘するところである。(8) それに関連することであるが、後代の注釈書には異説を列挙、論評して、自説の正当性を主張する形式がよく見られる(吉蔵はその代表格)が、道生においては、異説に言及するのは、方便品の「開示悟入」(大正九・七上参照)について、「更以異方便　助顕第一義」(大正九・八下)について、それぞれ「一義云、……」(四〇〇右下。ここには「一義云」が四回出る)、「一義云、……」(四〇〇左下)とある二箇所だけである。

三　偈頌の解釈について

経典の内容は文章形式の上から、散文体の長行と韻文体の偈頌とから成っており、多くの場合、長行と偈頌とが交互に説かれている。その偈頌について道生はどのように捉えているのであろうか。まず、序品の「以偈問曰」(大正九・二下・八行)の注について、偈頌の意義を四種挙げている。すなわち、

偈頌の作成には全部で四つの意義がある。第一には後にやって来る弟子のためである。第二にはまだ悟っていないものたちのためである。第三には長行が簡略であるから、偈によって敷衍する。第四には窮まりない(喜びの)心で、歌を詠い踊る。

偈頌之作凡有四義。一為後来之徒。二為未悟之属。三以長行略故、偈以広之。四以罔極之情、詠歌手儛。(三九八左上)

とある。第一、第二では長行を説く時に間に合わず、後にやって来る人や、長行をまだ理解していない人のために偈頌が説かれるものと規定され、第三では長行が簡略であるため、偈頌によって長行の内容を敷衍すると述べられている。第四では窮まりない心の昂揚で歌い踊るという、偈頌を説く主体者の感情の側面、つまり、感情の昂揚が自然に偈頌を生み出すことを指摘している。(9)

第三の長行と偈頌の関係を内容の広略で捉える視点は、序品の後の箇所では一層深められている。すなわち、偈頌の方法は、前(の長行)を簡略にして頌さない場合もあり、前にないのに偈がある場合もある。また、固定的に準拠することは難しいので、その時々に応じて適宜なものを定めることができる。

偈頌之法或略前而不頌、或前無而偈有。亦難為定准、可臨時而制宜。(三九九右下)

とあり、長行にあっても、それを偈頌で繰り返さない場合や、対応する内容が長行になくとも、偈頌を新しく説き起こす場合のあることを指摘している。また、長行と偈頌との関係はより多様で、確定しがたいので、その時々に応じて適宜な関係を認定しなければならないと述べている。同様なことは、次の安楽行品の注にも見られる。すなわち、「偈言」以下は偈によって頌す。ある場合は敷衍し、ある場合は簡略にし、ある場合は頌しないこともある。それぞれの意義に応じて定めることができる。

偈言、自下偈頌。或広或略、或亦不頌。可随義制之。(四〇九右下)

とある。偈頌が長行に対して、内容的に広である場合、略である場合、さらに、長行にあっても偈頌で繰り返さない場合など、さまざまな場合のあることを指摘している。

さて、道生の偈頌に対する注は概ね簡略である。偈頌の内容が多くの場合、長行の繰り返しであることから、改めて注を加える必要が認められなかったのであり、経疏一般の傾向にすぎないことである。中に偈頌の要文の注も少しく見られるが、何といっても偈頌の解釈の中心は、長行に付した分科との厳密な対応関係を指摘することである。たとえば、方便品の偈頌の注においては、「偈言、次第頌前五科。初正四偈頌第一真偽。次卅五偈頌第二一大事。次七十五偈頌第

三三（「三」を補う）世諸仏証。次両偈頌前第四段出不獲已説三乗。最後五偈頌第五得失人」（四〇〇左下）とあるように、「前五科」、つまり、長行の五段落との対応関係の指摘に力を注いでいる。
なお、この引用文にも見られる「A頌B」は、偈頌の文Aが長行の文Bを頌すという意味で、偈頌と長行との対応関係を示す定型的表現として後代の経疏にも踏襲されていく。

四　解釈の基本的立場、理論的枠組み

道生が経典を解釈する基本的立場としては、すでに横超氏が指摘しているように(10)、経典の具体的事相（放光・大地の震動や宝塔の出現など）や譬喩が深い思想的意義を有しているとする強い確信に立って、その意義をどこまでも闡明しようとすることと、経典の言語を魚兎を捕らえる筌蹄にたとえ、経典の含蓄する深い意義が明らかになった段階では具体的事相や譬喩に執らわれてはならないとすることとが重要である。経典の言語を魚兎を捕らえる筌蹄にたとえることについては、

　そもそもまだ理を見ないときには、言葉という渡し場が必要である。理を見るからには、言葉は必要がない。それはあたかも筌蹄によって魚兎を求めるようなものである。魚兎が獲られたからには、どうして筌蹄を設けようか。

　夫未見理時、必須言津。既見平理、何用言為。其猶筌蹄以求魚菟。魚菟既獲、筌蹄何施。（四一〇左上）

とあり、経典の具体的な事相にいつまでも執らわれてはならないことについては、

　願わくは、具体的な形あるものを越えたものを獲得して、事がらに滞ってはならない。

　庶得迹外、勿滞於事（四一一左下）

とある。

次に道生が経典を解釈する際に一貫して用いている、いくつかの解釈の枠組みについて、ごく簡潔に触れておく。第一に、聖人の超越性についてである。三乗の説法や入涅槃などの聖人の諸活動は凡夫の実情に対応したものであり、

聖人自身はそれらを超越した存在とされる。たとえば、第四段には、聖人は自ら三（乗の）教えを設けようとしたのではなく、ただ衆生が汚れ濁っていて、一挙に悟ることが難しいので、（衆生の）ために三乗を説くだけであることを明かす。（三乗を）説き出すことは止むをえないことであって、どうして（聖人が）そうすることを願おうか。

第四段明聖人非自欲設三教、但衆生穢濁、難以一悟、故為説三乗。出不獲已、豈欲爾乎。（四〇〇左上）

（聖人＝仏の）存亡の相違は衆生から出ることである。どうして聖人の方からそうするであろうか。

存亡之異出自群品。豈聖然耶。（四〇八左下）

（聖人の寿命の）長短（の相違）は衆生の側に（その理由が）ある。聖人は常に作為を越えているのである。

修短在物。聖常無為矣。（四〇九左下）

などとある。[11]

第二に、「仏・菩薩の応現・教化を発動させ、かつそれを受け止める衆生の側の構え、あり方」としての「機」が聖人を「感」じ（発動させ）、それに対して聖人が応じるという感応思想が、譬喩品の火宅の譬喩や信解品の窮子の譬喩などの解釈の枠組みとして活用されている。この点、後代の経疏への影響が大きいと思われる。この点については本章の第三節において考察する。[12]

第三に、とくに一乗思想との関連において「理」という概念を頻用している。本疏では、百三十七回の用例がある。詳しい議論は本章・第四節に譲るので、[13]ここでは一例のみ挙げる。すなわち、

理に背くことを惑とする。惑はきっと千差万別であり、（惑に）反すると理を悟る。理はきっと二つのものがないから、如来の道は一つである。衆生は（唯一の理に）背いて（理が）三つあると思い込むので、三つは衆生の気持ちから出ている。理は常に一つである。

乖理為惑。惑必万殊、反則悟理。理必無二、如来道一。物乖謂三、三出物情。理則常一。（四〇五左下）

とある。

第四に、十住思想によって経文を解釈することが見られる。(14) たとえば、

七住以下（の菩薩）は小樹を意味し、八住以上（の菩薩）は大樹を意味する。

七住以下謂之小樹、八住以上謂之大樹也。（四〇六右上）

などとある。この解釈方法は後代の経疏にも踏襲されていく。

以上、いくつかの重要と思われる道生の解釈の枠組みを取り挙げた。この中で、とくに「機と感応」「理」については次節以下で詳しく考察する。

(1) 横超慧日「竺道生撰法華経疏の研究」（前掲）、「釈経史考」（『支那仏教史学』一―一、一九三七年四月。また、『中国仏教の研究』第三所収。一九七九年、法蔵館）を参照。とくに「三　釈経史上における竺道生」（『中国仏教の研究』第三、一七〇―一七三頁）を参照。

(2) 本書の第一篇・第二章・第一節を参照。

(3) 前注（2）を参照。

(4) 本書の第三篇・第二章を参照。

(5) 四〇三右下を参照。

(6) まず、「即従座起、……」（大正九・一六中・一一行以下）について「自下三番序所以歓喜之意也」（四〇三左上）とあり、窮子の譬喩の部分、「楽説譬喩、……」（大正九・一六中・二五行以下）について「自下三段明所以無量珍宝不求自得義也」（四〇三左上）とあり、この窮子の譬喩の合譬の部分、「大富長者則是如来。……」（大正九・一七中・一八行以下）について「自下三番合上三譬」（四〇五右上）とある。偈頌の部分については、長行の窮子の譬喩と対応させて三段に分けている（四〇五右下を参照）が、合譬に対応する偈頌の部分、「仏亦如是……」（大正九・一八下・一二行以下）についてては分科していない（四〇五右下を参照）。

(7) その他、「阿菟楼駄、宋云不没」（三九七左上）、「羅睺羅、宋云不放」（同前）、「摩訶波闍波提、宋言大愛道」（三九七左下）、「羅睺羅母耶輸陀羅、宋云持勝遠聞」（同前）、「有四緊那羅王、宋云人非人」（三九八右上）、「迦楼、宋云空行」（同前）、「阿闍世王、宋云未生怨也」（同前）、「阿逸多、宋言無勝」（四一〇左上）の例がある。

（8）「道生の法華経疏は僅かに波若と十住経を予想するのみでしかもそれらの経をも引用の形においては用いていないのであって、況んや他の諸経や他の諸論を引いて自説の証とする如き方法はとっていない」（前注（1）の『法華思想の研究』一九一頁）を参照。
（9）「罔極」は『詩』小雅に出る。
（10）前注（1）の『法華思想の研究』二〇九—二一五頁を参照。
（11）その他の用例については、本書の第一篇・第二章・第一節の注（12）を参照。
（12）また、本書の第三篇・第一章も参照。
（13）第一篇・第二章・第四節を参照。
（14）横超氏がすでに「ともかく法華経には十住思想がないのに拘らず十住の説を以て解釈せる所あるは、後世の釈風に先駆者としての指針を与えたものといってよいであろう」（前注（1）の『法華思想の研究』一九一頁）と指摘している。

第三節　道生における機と感応

一　問題の所在

中国仏教において成立した仏教用語としての「機」は、仏・菩薩の応現・教化を発動させ、かつそれを受け止める衆生の側の構え、あり方の意である。このような「機」の規定は、本節において解明される道生の「機」の用法から導かれる結論であるが、このような意味の「機」が長く仏教用語として定着し、一般的には、衆生の宗教的あり方、宗教的能力を意味するようになっていった。このような「機」の仏教的用法の背景としては、『周易』繋辞伝下、「幾者、動之微、吉先見者也。君子見幾而作、不俟終日」（「機」は「幾」に通じる）における事の動きの微かなもの、兆しという意味や、『荘子』大宗師、天運、秋水各篇の「天機」における、からくり、働きという意味などがあったと推定される。この仏教的用法が正確に何時の時点で成立したのかは知り難い[1]が、遅くとも道生においては明確に確立しており、中国仏教史において最も初期の用例を提供していると言える。

仏教における「機」の概念については、智顗・灌頂の『法華玄義』における解釈が有名であるが[2]、本節では、「機」の概念の成立する最も早い時期の代表例として、道生の『妙法蓮花経疏』を取り挙げ、道生における機の用法とその思想的意味について考察する[3]。

二　「機」の用法

道生においては、「機」は衆生の宗教的あり方としての意味が確立しているので、『妙法蓮花経疏』に「蒼生機」（序品注、三九六左下）、「物機」（方便品注、三九七右下）のように、「蒼生」「物」という衆生を意味する限定語を付す用例も

あるが、「機」の一語で衆生を指し示し、聖人＝仏と対比的に用いる用例も見られる。たとえば、(舎利弗が釈尊に説法を)三回お願いする理由は、聖人がそうすることを願うからではなく、(舎利弗の)機がそうすることを必要とするからだけである。

所以三請者、非聖欲然、機須爾耳。(方便品注、四〇〇右上)

とあり、また、

(記別を受けた未来の仏の)国土に優劣があり、寿命に長短がある理由は、聖人がどうしてそうであろうか。機がこれを見る必要があるので、その(国土や寿命が)さまざまであることを示す。

所以国有優劣寿有修短者、聖豈然耶。機須見之、故示其参差。(授記品注、四〇六右下)

とある。

さらに、「機」をさまざまに形容して、衆生の機の特殊なあり方を示す場合がある。用例のみを列挙すると、「神機」(序品注、三九八左上。信解品注、四〇三左下)、「扣一之機」(譬喩品注、四〇二右下)、「昔化之機」(譬喩品注、四〇三右上)、「含大之機」(信解品注、四〇四右下)、「冥機」(信解品注、四〇四左上)、「懐大之機」(信解品注、四〇五右上)、「道機」(観世音品注、四一二右下)、「悟機」(同前)などの用例がある。このように、道生においては、「機」の仏教的用法が明らかに確立しているのである。

三 「機」の重視の理由

さて、道生における「機」の着目、重視の理由には二つの事がらが考えられる。第一には教判思想における「機」の役割りの認識であり、第二には聖人と凡夫の感応における「機」の役割りの認識である。

前者について、道生は『妙法蓮花経疏』の冒頭において、彼の一種の教判思想である四種法輪(善浄法輪・方便法輪・真実法輪・無余法輪)を述べるに先だって、教判に関する基本的見解について、

（仏が）さまざまな経、いろいろな教えを説く理由は、（教えの表わす）理がさまざまであるからではない。まことに衆生の機が（仏を）発動させること、悟りを開くことが千差万別であるからである。そこで、偉大な聖人［仏］はさまざまに分かれた流れを示し、さまざまな教えを説き明かすのである。

所以殊経異唱者、理豈然乎。寔由蒼生機感不一啓悟万端。是以大聖示有分流之疏、顕以参差之教。（序品注、三九六左下）

と述べている。つまり、仏の経教の多様な展開の理由を、衆生の側の「機」の成熟段階の相違性に求めているのである。これと類似の思想に、

「種種因縁」とは、衆生の心の機がさまざまで、悟り方がいろいろあるので、ある場合は布施や戒に基づき、ある場合は神通に基づくことを明かすので、「種種」と言う。

種種因縁、明衆生神機不一取悟万殊或因施戒或縁神変、故言種種。（序品注、三九八左上）

とある。「神機」は霊妙な働きという意味では、すでに『淮南子』斉俗訓に「神機陰閉、剞劂無迹、人巧之妙也」とあるが、ここでは「神」を心の意と解釈した。また、

そもそも聖人が灯火をぶら下げ巧みな手段によって導く仕方は無限定である。不可思議なことに仮託する場合もあり、（仏・菩薩の）名号にことよせる場合もある。まことに機にさまざまなものがあり、それぞれ取捨するものが異なるからである。

夫聖人懸燭、権引無方。或託神奇、或寄名号。良由機有参差取捨不同耳。（観世音品注、四一二右上）

とある。これらの用例は、仏の経教についてではないが、広く仏・菩薩の衆生に対する化導の多様なあり方の根拠を、「機」の多様性に求めているのである。

次に、後者の、聖人と凡夫の感応における「機」の役割りについて考察する。実は、前述した教判思想における「機」の用法も、衆生の「機」の多様性に対して、聖人が多様な教法をもって応じることであるから、広い意味での聖

人と凡夫の感応の一様態であると言えよう。

ところで、感応思想は中国伝統の思想であり、『周易』乾卦・文言伝に「同声相応、同気相求」とあり、咸卦・彖伝に「咸感也。柔上而剛下。二気感応以相与」などとあるように、この世界は相対的二者（たとえば陰と陽）が互いに他を求めて働きかけ、それに対して互いに反応するという交流関係を保持しているとする思想である。また、『荘子』刻意篇には「聖人之生也天行、其死也物化、……感而後応、迫而後動」とある。これは無為自然の境地に安住する聖人の行為のあり方における受動的性格を指摘したものである。(4)

これらの相対的二者の交流という世界観としての感応思想と、聖人の万物に対する応化とを関連させて考えるとき、仏教の救済思想としての聖人と凡夫の感応思想が浮かび上がってくるように思われる。(5) ただし、『周易』の感応の場合は、感と応の動作主体は互いに転換可能である。『荘子』の場合は、感と応の動作主体はともに聖人であり、聖人の心を動かす外物の存在が前提されているとも言えるが、それをとくに対象化して取り挙げようという意識は稀薄なようである。

これに対して、道生に典型的に見られる仏教の感応思想では、感の主体は凡夫であり、応の主体は聖人であるという明確な区別のある点が特徴的である。このことはすでに、支遁（三一四―三六六）においても「万物感聖、聖亦寂以応之」（『大小品対比要抄序』、大正五五・五六上）と指摘されている。道生もその点同様であり、感の主体を凡夫の「機」としているのである。つまり、道生の「機」の重視は、聖人と凡夫の感応において、感の主体を明確化することと関連しているのである。序品の冒頭の「一時」の解釈において、

「時」とは、衆生の機が聖人を動かせば、聖人が応じることができる。凡夫と聖人の道が交わり、良い機会を失わないことを「一時」という。

時者、物機感聖、聖能垂応。凡聖道交、不失良機、謂之一時。（序品注、三九七右下）

とある。ここでは、凡夫の機が聖人を感じ（発動させ）、それに対して、聖人が凡夫に応じるという図式が明瞭に示さ

れている。

道生には、この凡夫の「感聖」をより積極的に表現した概念として「扣聖」がある。「聖を扣く」ことで、凡夫が聖人の応化を発動させせることを意味すると思われる。(6) 用例のみを挙げると、「昔化之機扣聖、聖則府応」(譬喩品注、四〇三右上)、「宅主既来、昔縁亦発、機以扣聖、仮為人言。聖応遂通、必聞之矣」(同前)、「含大之機扣聖、為見父」(信解品注、四〇四右下)、「物有悟機扣聖、聖有遂通之道」(観世音品注、四一二右下)とある。すなわち、聖人と凡夫の感応において、聖人の応化が生じるためには、凡夫の機が聖人を扣くことが必須の前提とされるのである。このことは、もし(衆生の)内に(仏)道を(受けるべき)機がないならば、聖人は(衆生に)応じないのである。

苟内無道機、聖則不応矣。(同前)

と明言されている。(7)

ところで、この「扣聖」の概念は後代にも影響を与えたらしく、類似の表現も含めて、次のような用例を見ることができる。劉虬『無量義経序』に「叩聖之感」(大正五五・六八上)とあり、『大般涅槃経集解』の法瑤(四〇〇—四七五?)注に「大士既去、無人扣発、是故動地」(巻第六。大正三七・三九九下)、「文殊申述、扣発大聖也」(巻第二十四。同前・四七一下)、僧亮(生没年未詳)注に「機来扣仏」(巻第七。同前・四〇九上)、「機来扣聖」(巻第十八。同前・四五二上)、智秀(生没年未詳)注に「善扣法身、法身垂応」(巻第十八。同前・四五〇上)などとある。(8)

感応における凡夫の機の重視は、凡夫を聖人からの一方的な救済の対象にすぎないものとは考えず、救済における凡夫自らの働きに着目したものであり、また、凡夫が救済されることは普遍的な道理に基づくものであることを洞察したものであろう。このことは、一闡提をも差別せず、仏性の普遍性を主張した道生の思想と密接な関係があると推定される。(9)

四　「機」と『法華経』の思想との関係

さて、これまで、『法華経』の思想内容と切り離して、「機と感応」について考察してきたが、『大般涅槃経集解』における二百六十箇所の道生注[10]、『注維摩詰経』における六百余箇所の道生注[11]と比較して、この「機と感応」の思想は『妙法蓮花経疏』において圧倒的に多く論及されている[12]。

その理由としては、『法華経』が三乗→一乗という基本的構図によって、釈尊の一生の化導、とくに声聞の救済の完成の過程を明らかにしていることが考えられる。とくに、譬喩品の三車火宅の譬喩や、信解品の長者窮子の譬喩においては、凡夫の機の発現、成熟にしたがって、聖人の凡夫に対する応化が完成するありさまが説かれており、道生もまた譬喩品や信解品の注において、「機と感応」の思想に言及することが比較的多い。また、観世音品は、観世音菩薩の衆生救済を主題としており、道生はこの品の注でも、注目すべき「機と感応」の思想を説いているのである。

以上、道生における「機」の仏教的用法の確立と、その思想的意義（仏の経教、応化の多様姓の根拠を示すことと、感応における感の主体を明示すること）を考察し、あわせて、「機と感応」の思想が『妙法蓮花経疏』において多くの用例を見る理由を明らかにした。

(1)　支遁（三一四—三六六）には「機動則神朗」（『大小品対比要抄序』、大正五五・五六上）、「象罔不存、誰与悟機」（『釈迦文仏像讃并序』、大正五二・一九六中）、「恬動豈形影。形影応機情」（『維摩詰讃』、同前・一九七上）などとある。これらの用例は、本節で考察する衆生の宗教的あり方としての「機」の意味に受け取ることが可能ではないかと推定される。僧肇（三八四？—四一四）には「冥機潜応」（『注維摩詰経』巻第二、大正三八・三四四上）、「順機而作」（同前・三四四下）、「玄機必察」（同巻第四、三六二下）、「黙領懸機」（同巻第六、三八一中）、「冥機潜運」（『肇論』荅劉遺民書、大正四五・一五六上）などとあるが、これらの用例は衆生の宗教的あり方としての「機」の意味か疑問である。鳩摩羅什には「機神微動、則心有所属」（『注維摩詰経』巻第五、大正三八・三七七下）とあり、河西道朗（生没年未詳）には「見機而赴、則応万形而為像、即群情而設教」（『大涅槃経序』、大正五五・五九中）とあり、いずれも衆生の宗教的あり方とし

ての「機」の意味に受け取ることが可能ではないかと推定される。
(2)『法華玄義』巻第六上（大正三三・七四六下―七四九下）を参照。
(3) 本節と類似のテーマに関して、すでに森江俊孝氏に「竺道生の感応思想」(『印度学仏教学研究』二一―一、一九七二年一二月）がある。
(4) これと類似の思想に、『周易』繋辞伝上、「易無思也。無為也。寂然不動、感而遂通天下之故」がある。聖人の代わりに、易（変化の原理）が主題となっている点が相違する。
(5)『周易』の感応思想の仏教的受容には二つの形態がある。第一には廬山慧遠に典型的に見られる因果報応思想としての受容であり、第二には本節で考察する聖人と凡夫の感応思想である。廬山慧遠『明報応論』、「本以情感、而応自来」(大正五二・三三下）を参照。これについては、池田魯参「天台感応思想の成立意義」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』三九、一九七一年三月）、三浦国雄「慧遠における中国的思惟」(福永光司編『中国中世の宗教と文化』所収、一九八二年三月、京都大学人文科学研究所）を参照。また、僧肇『肇論』涅槃無名論には、第二の形態である聖人と凡夫の感応思想に関連して、「然則聖人之天下也、寂莫虚無無執無競、導而弗先感而後応、譬猶幽谷之響明鏡之像」(大正四五・一五八中）とある。
(6)『論語』子罕、「我叩其両端而竭焉」の「叩」に対して、『経典釈文』に「音口。発動也」とあるのを参照。「扣」は「叩」に通じる。
(7) 同様の思想は、『注維摩詰経』巻第二に、より明瞭に説かれている。「衆生若無感、則不現矣。非仏不欲接、衆生不致、故自絶耳。若不致而為現者、未之有也。譬日之麗天而影在衆器。万影万形皆是器之所取。豈日為乎。器若無水、則不現矣。非不欲現、器不致、故自絶耳」(大正三八・三四三上）を参照。
(8) 僧亮の感応思想については、拙稿「『大般涅槃経集解』における僧亮の感応思想」(『東方』三、一九八七年一二月）を参照。
(9)「一切衆生莫不是仏、亦皆泥洹」(見宝塔品注、四〇八右下）を参照。また、道生が一闡提成仏を主張したことによって、建康から擯斥された事件については、『出三蔵記集』巻第十五の道生法師伝（大正五五・一一一上）を参照。拙稿「『大般涅槃経集解』における道生注」(『日本仏教文化研究論集』三、一九八五年三月）を参照。また、道生の一闡提成仏説については、古田和弘「中国仏教における一闡提思想の受容」(『大谷学報』五二―一、一九七二年七月)、小林正美「竺道生の大乗小乗観と一闡提成仏義」(『フィロソフィア』六七、一九七九年）を参照。

(10) 拙稿「『大般涅槃経集解』の基礎的研究」(『東洋文化』六六、一九八六年二月)を参照。『大般涅槃経集解』の感応思想の用例には、「応感之事是仏境界」(大正三七・三九四中)、「以百姓寿為寿。感必出矣。出必無窮、若陂池也」(同前・四一七中)、「至於応感、豈暫癈耶」(同前・四二〇上)、「応感無端」(同前・五五〇中)などとある。

(11) 『注維摩詰経』の感応思想の用例には、「応機而作」(大正三八・三三七中)、「東感則東、西感則西。豈在方哉。然是仏之応、復不得言方非仏也。故言不在不離也」(同前・四一一中)、「既度既誠、便応有感為来、感尽則去也」(同前)などとある。

(12) 道生の散逸した著作に『応有縁論』がある(大正五二・三六六下を参照)。書名から推定すると、仏の応化には衆生の機が仏を感じるという縁(=条件)が必須であることを論じたものかもしれないが、本節では、これ以上触れないこととする。

第四節　『妙法蓮花経疏』における「理」の概念

一　問題の所在

筆者はかつて『大般涅槃経集解』に収録されている道生の経序の思想を考察した論文[1]のなかで、道生の注に頻出する「理」の概念が彼の思想の理解にとってきわめて重要であることに気づき、『注維摩詰経』の道生注、『妙法蓮花経疏』をも資料として、大雑把であるが、「理」の用法を考察した。今、必要な限りで、改めてその考察を整理して示す。

まず、道生は『涅槃経』に対する経序において、「理」と悟りの関係について、次のように述べている。そもそも、真なる理は作為されたものではなく、悟りもまた奥深い次元で（理と）合致する。（理は）真であるので、くい違うことがなく、悟りも変化することはありえない。変化しない本体［理］は、静かに常に照らしている。ただし迷いによって、これ［不易之体＝理］に背けば、事がら［不易之体が照らすこと］はまだ自分に備わらないだけである。もし（理を）追求することができれば、そのまま迷いに反して究極［理］に帰着する。

夫真理自然、悟亦冥符。真則無差、悟豈容易。不易之体為湛然常照。但従迷乖之、事未在我耳。苟能渉求、便反迷帰極。（大正三七・三七七中）

とある。ここでは、「理」と悟りとの関係を主題として、「理」は真であり、作為されたものでなく、くい違うことがなく、変化しない本体であり、静かに常に照らしていると説明され、また、究極的なるものと言い換えられている。この「理」の概念は、道生の思想にとって最も重要な概念の一つであり、彼の経疏において多くの用例がある。

道生における「理」の用法は、「理として」と訓じる場合の副詞的用法を除くと、すべて体言として用いられる。体言としての用法は、物事の道理といった比較的軽い意味から、それを悟ることによってこそ仏となることができるとい

う場合の、理法といった重い意味まであり、いくつかに分類できると思われる。ここでは仮りに四種に分類整理する。

第一の用法は、『妙法蓮花経疏』の「倶文義富博、事理兼遂」(三九六左下)、「借事況理、謂之譬喩」(四〇一右上)、『大般涅槃経集解』の「挙近事、以譬遠理也」(大正三七・四六一上)のように、「事」と対照的に用いられる場合であり、「事」が具体的な事実を意味するのに対し、「理」は「事」によって表現される道理を指す用法である。

第二の用法は、『妙法蓮花経疏』の「如者、当理之言。言理相順、謂之如也」(三九七右下)、「言雖当理……」(同前)、「理唯一極、言符乎理」(三九九左下)のように、「言」と対照的に用いられる用法であり、この場合は仏の教え(言葉)が真理とぴったり一致することをいう文脈では、万物の根底を貫く普遍的理法を指す(後の第四の用法に通じる)ときと、言葉によって表現される道理といったやや軽い意味のときの二種類があると考えられる。

第三の用法は、『注維摩詰経』の「出悪之理」(大正三八・三三八上)、「出家之理」(同前・三五七下、三五九上)、「無住即是無本之理也」(同前・三八六下)のような軽い意味の用法で、いずれも「~ということ」、「~という道理」くらいに訳してよい用法である。

第四の用法は、万物の根底に存する道理、存在の真理を意味する、存在論的概念としての用法である。この意味における「理」を悟ることによってこそ仏となることのできる、最も重要な「理」の用法である。『妙法蓮花経疏』には、仏と理の関係について、「菩薩未尽理」(三九八右下)、「仏尽理全為護」(同前)、「仏縁理生」(四〇〇左下)、「理為法身」(四〇四右下)、「聖既会理、則繊爾累亡」(四〇六右上)などとある。『注維摩詰経』には、同じく、「仏以窮理為主」(大正三八・三五三下)、「如来身従実理中来」(同前・三六〇上)、「仏為悟理之体」(同前)などとある。最初に引用した経序の中の「理」は第四の用法であると考えられる。

さて、経序の中の「湛然常照」については、次の『大般涅槃経集解』の注が参考になる。すなわち、法性は円かに照らし、理の真実なるものは常に存在する。(衆生の)発動に(仏が)応現することに至っては、しばしも休まないのである。

法性照円、理実常存。至於応感、豈暫癈耶。（大正三七・四二〇上）

と。ここでは、「法性」と「理実」が同格のものとして並列されており、「法性」と「理」は同義であると考えられる。なぜならば、「法性」は、

法者、無復非法之義。性者、真極無変之義也。（同前・四一九下）

法とは、もはや非法がないという意味である。性とは、真なる究極が変化しないという意味である。

と定義されているように[2]、生滅変化を越えた究極的なるものである点で、理と同じ性格のものであるからである。道生は、仏教用語としての「法性」を、中国伝統の哲学的概念である「理」という概念に置き換えたとも言えるであろう。

さて、この「法性」（理実）が常に存在して円かに照らしているという考えは、経序の「不易之体、為湛然常照」と共通の思想であると言えよう。このことは、「理」が衆生と無関係にただ存在するだけの静止的なものではなく、活動的であるということであり、宗教的に重要な思想である。というのは、「理」の活動が仏と凡夫の感応が瞬時も止息しないで永遠に存在することの理由として挙げられているからである。

次に、第四の用法の中に収めることが可能であると思うが、道生が「仏性」を「理」と同一視して解釈していることに注目したい。

『妙法蓮花経疏』には実は「仏性」という語はなく、その代わりに、「衆生悟分」（四〇九左上）、「大悟之分」（四〇八左下、四〇九左上）、「大悟分」（三九八右下、四〇七右上）、「仏知見分」（四〇〇右下）、「大明之分」（四〇八右下—左上）などとある。『注維摩詰経』にはただ一箇所、「仏性我」（大正三八・三五四中）とあるだけである。したがって、道生の「仏性」思想を知る資料としては『大般涅槃経集解』の注を資料とする以外ないのであるが、その最大の特色は「仏性」を「理」の概念によって解釈している点であると考えられる。

では、その用例を考察する。まず、

「蔵」とは、常住で安楽なる理が隠れてまだ現われないことである。

蔵者、常楽之理隠伏未発也。（大正三七・四四八下）

とある。この注は、貧女の舎の内に真金の蔵があるという譬喩[3]を解釈したもので、真金の蔵、すなわち、「仏性」が「常楽之理」と表現されていることに注意を要する。この場合は、「理」が「仏性」を意味しているのである。これと同様の例は、力士の金剛珠の譬喩[4]に対する注「理顕身中」（同前・四五二中）にも見え、金剛珠（仏性）が「理」と表現されている。

次に、

「如菟馬」とは、二乗の観察のことである。兎や馬が河を渡るときには河の底には達しない。それで衆生が無明に覆われて、理を見ないことをたとえるのである。

如菟馬者、二乗観也。菟馬渡河、不得河底。以況衆生無明所覆不見理也。（同前・五四七中）

とある。この注は、『北本涅槃経』巻第二十七、師子吼菩薩品第十一之一、「又未能渡十二因縁河、猶如兎馬。何以故。不見仏性故」（大正一二・五二三下―五二四上）に対するもので、「理」が「仏性」を意味していることは明らかである。

次に、「仏性」を因・因因・果・果果の四種に分類する経文[5]に対する注を二つ並べて引用する。すなわち、

智慧によって十二因縁を理解することが因仏性である。今、二つに分ける。理は理解によって獲得され、理に従うから、仏果を完成するので、理を仏因とするのである。理解が理を獲得するからには、理解を理の因とする。因の因を意味するのである。

智解十二因縁、是因仏性也。今分為二。以理由解得、従理故成仏果、理為仏因也。解既得理、解為理因。是謂因之因也。（大正三七・五四七下）

成仏して、大涅槃を得ることが、仏性である。ところで今、やはりまた二つに分ける。成仏するとは、理に従って、この果［仏果］に至ることである。成仏するからには、大涅槃を得る。大涅槃ということは後にあるので、果の果を意味するのである。

成仏得大涅槃、是仏性也。今亦分為二。成仏、従理而至是果也。既成、得大涅槃。義在於後、是謂果之果也。（同前）

と。前者の注では、因仏性をさらに因と因因に分け、因を「理」と規定している。この場合の「理」は、経文によれば、十二因縁の理法を意味している。衆生は、この「理」に従うことによって成仏できる（このことは後者の注にも示されている）ので、「理」が「仏因」であるとされるのである。

これを要するに、「理」は、「法性」を意味する場合のように、変化生滅を越えた究極的なるものであるが、この「理」を体得すれば成仏するのであるから、「理」は「仏因」であることになる。ここに「理」＝「仏性」の義が生じるのである。したがって、仏性は、衆生各個人に個別的に内在する何か実体的なものではなく、衆生、万物を支える根底的、普遍的な理法として考えられていることが分かる。

ふたたび、最初に引用した経序に話を戻すと、その中に、悟りとは「理」と合致することであり、合致する以上、悟りも「理」と同じ性格を持つことが指摘されていた。したがって、一旦悟れば、その悟りも不変であり、常に存在していくものなのである。(6) この考えは、

仏の説く内容によって、真実の理が本来変化しないことを証明するのである。ただ（仏の）説に従いさえすれば、悟りを得て、やっとこのことを知るだけである。（仏によって）説かれる理が変化しえない以上、その悟りもまた静かに常に存在することが明らかに分かるのである。

以仏所説為証真実之理本不変也。唯従説者　得悟乃知之耳。所説之理既不可変、明知其悟亦湛然常存也。（同前・三九五下）

にもよく示されている。このように、「理」に合致することが悟りであれば、「理」に背くことが凡夫の現実態であり、迷いの姿にほかならないであろう。

このことは、この「理」に対する関わりの仕方によって、善と不善（＝悪）とが区別されるという道生の主張によく

示されている。すなわち、

　理を得ることが善であり、理に背くことが不善である。

得理為善、乖理為不善。(同前・五三二中)

　理に背くから不善である。これ［理］に帰れば善を完成するのである。

乖理故不善。反之則成善也。(同前・五三二下)

などとある。理を得ることが善と言われるが、その究極態が悟りであり、成仏であろう。このことは、すでに引用した仏と理との関係を示す注から容易に分かることである。要するに、理との関係によって、悟りと迷いが分岐するのである。このことは『注維摩詰経』に見られる次のような注にもよく示されている。すなわち、

　理を観じて本性を得るからには、そのまま当然束縛するもの［煩悩］が尽きて涅槃に入るはずである。

既観理得性、便応縛尽泥洹。(大正三八・三四五中)

　心が理に従わないことは、汚れを意味するのである。もし理を見ることができれば、汚れた心はきっと尽きる。

情不従理、謂之垢也。若得見理、垢情必尽。(同前・三四六上)

　有に執着すると、はるかに理に背いてしまう。だから空には従う方がよいのである。

著有、則乖理遠矣。故空宜順也。(同前・三四七上)

　魔と外道は、理に背くことの極端である。

魔与外道是背理之極。(同前・三七四上)

　そもそも煩悩があるのは惑える心から出ている。そこで、当然法理を観察して、惑える心を捨て去るべきである。
　しかしながら、観察したばかりのときは、まだはっきりと理を見ないので、心はしっかりと理に落ち着かない。

夫有煩悩、出於惑情耳。便応観察法理以遣之也。然始観之時、見理未明、心不住理。(同前・三八六上)

などである。

このように、道生においては、「理」と合致することの重要性が指摘されているが、『注維摩詰経』には、同じことを、「悟理」（同前・三六一下）、「入理」（三六六中）、「体理」（同前・三七一中）、「造理」（同前・三八六中）、「見法理」（同前・四一五下）、「達理」（同前・四一七上）などと種々の表現で示している。

以上、道生の「理」の用法を四種に分類整理し、その中で、とくに重要な第四の用法（万物の根底に存する道理、存在の真理）に関連して、道生が「仏性」を「理」によって解釈すること、「理」と悟りとの関係などについて考察した。

本節では、上に述べたような道生の「理」に関する全体像を踏まえながら、道生が『法華経』を解釈するに当たって、「理」の概念をどのように解釈の枠組みとして活用しているかを改めて考察する。そのために、『妙法蓮花経疏』における「理」の全用例を掲げ[6]、その内容について考察する。また、付篇として、末尾に『注維摩詰経』の道生注、『大般涅槃経集解』の道生注に出る「理」のすべての用例を、今後の研究の資料として提示する。

二　『妙法蓮花経疏』における「理」の用例

1　倶文義富愽、事理兼邃。（三九六左下）
2　所以殊経異唱者、理豈然乎。寔由蒼生機感不一啓悟万端。（同前）
3　平等者、謂理無異趣、同帰一極也。（三九七右上）
4　乗者、理運弥載代苦為義也。（同前）
5　斯則言当理愜、無昔虚偽、謂之妙耳。（同前）
6　如者、当理之言。言理相順、謂之如也。（三九七右下）
7　一時者、言雖当理、若不会時、亦為虚唱。故次明一時。（同前）
8　三乗外順、迹与理反。執文乖旨、則何能不駭一乗之唱。（三九八右上）
9　理広而脱長途之苦、為大乗也。唯菩薩能学、為之説也。（三九八右下）

10 教菩薩法、菩薩未尽理、応以教之。(同前)

11 仏所護念、仏尽理全為護、永無忘失為念。(同前)

12 夫動静唯物。聖豈然乎。窮理尽性、謂無量義定。(同前)

13 夫玄理幽淵、出乎数域之表。自非証窮深理、何由暢然欲申之也。(三九八左下)

14 文殊知理既微妙、不敢指斥詳而発言、故云我今惟忖欲説大法。(同前)

15 十者、数之満極。表如来理円無欠道無不在、故寄十也。(同前)

16 若云一乗品者、理似可一、故言方便、乃表絶歎之致矣。(三九九右下)

17 一日不然、著無離理。(三九九左上)

18 既云無方、其辞似乖理当。又須更明三乗之異、謂之種種。(同前)

19 理唯一極、言符乎理、故云語無異。(三九九左下)

20 道高理遠、孰能問者。(四〇〇右上)

21 理苟有三、聖亦可為三而出。但理中無三、唯妙一而已。(四〇〇右下)

22 見濁、五邪見本背真違理、故別立之。(四〇〇左上)

23 仏以濁世人無大志、而所以仏理幽遠、不能信之。(同前)

24 理本無言、仮言而言、謂之方便。(四〇〇左下)

25 知法常無性第一空義、明理無二極矣。(同前)

26 仏種従縁起、仏縁理生。理既無二、豈容有三。是故説一乗耳。(同前)

27 理既幽邃、難以一隅、故曲寄事像、以写遠旨。借事況理、謂之譬喩。(四〇一右上)

28 今偏授記者、明理中無小。(四〇一右下)

29 若国邑自下義況、凡七段明理。(四〇一左上)

30 説法資慧命為財、理無窮限為無量。（同前）

31 邪見住之為柱、乖理非堅為腐敗也。（四〇一左下）

32 梁棟傾危、楪在癡愛為樑棟、理易可奪為傾危。（同前）

33 身者、迹身。迹身理能提接為手、必能為力也。（四〇二右上）

34 机案、四等。理言説平若等。（同前）

35 三界流転、義如歩驟長途之苦。理能無為代歩之楽、以喩車也。（四〇二右下）

36 在実相無不通理、為四衢道。（同前）

37 理苟無三、自然与一矣。（同前）

38 各賜諸子等一大車、由索得説三是一理。理苟無三、今与其一。（四〇二左上）

39 衆宝荘厳車者、表所以大乗妙理無善而不備矣。（同前）

40 高広、理超数表為高、弥綸無極為広。（同前）

41 理妙因円、為形体姝好。（同前）

42 昔化浅昧、彼自尋乖。乖理成横而有諸苦、為忽然火起。（四〇三右上）

43 昔受化従生為子。化理在三界外。尋自乖化、還躭五欲、為遊戯。（同前）

44 造諸大車、大乗理無造作。子先不知、使其始知為造耳。（四〇三右下）

45 夫唱高必知寡、理深必信少。（同前）

46 法印、一乗妙理。理無壅滞、如王者之印無所不通矣。（同前）

47 昔受菩薩時化。化理本一。一従仏生為子。仏即父也。（四〇三左下）

48 一乗之理可以防非、為城。十方帰化、為一也。（四〇三左下—四〇四右上）

49 雖在人身作仏処、理無非法。（四〇四右上）

50 理過於言、為盈溢。（同前）
51 車者、理運無方也。（同前）
52 昔縁牽向父所止城、理為至也。（同前）
53 慈悲之念念之乖理、而子受化之後、迷淪五道、為五十年也。（同前）
54 理為法身、所処無畏、踞師子床。（四〇四右下）
55 如此諸天皆自持憍傲而皆宗事者、理伏之然也。（同前）
56 父理能伏其情、為有力勢。（同前）
57 大乗妙法、為堅執之理。理不容間、為疾也。（四〇四左上）
58 大乗執之、転功其情。理終不捨、為強牽也。（同前）
59 理不光円、為形色憔悴。内解不明、為無威徳。（四〇四左下）
60 仏理絶人、府示得接耳。（同前）
61 使聞大乗、則出入此理、無疑難也。（四〇五右上）
62 乖理為惑。惑必万殊。反則悟理。理必無二、如来道一。物乖謂三。三出物情。理則常一。（四〇五左下）
63 等注、滞無大少、四等法雨、理亦如之也。（同前）
64 以大音声、理広無量為大。無不聞知為遍。（同前）
65 理顕灼然、為唱。（同前）
66 理説既招、有教無類、莫不同来。（四〇五左下—四〇六右上）
67 不自覚知、一相之法、理無異味、衆生雖同沾道沢、而莫知所以。（四〇六右上）
68 説必当理。理当、則数鍾来果、故仏為受記。（同前）
69 聖既会理、則纖爾累亡。累亡、故豈容有国土者乎。（同前）

70 此諸人所以索記者、明其内懐妙解、理応得記、故致索耳。（四〇六右下）
71 所以云仏滅度久者、遠表釈迦鑒上古猶念今日、以証今説、理名当也。（同前）
72 所以言十小劫仏法猶不現前者、明至理玄遠難可犨尅。（同前）
73 所以人天交萃設供如林者、明至徳威重理感天。（同前）
74 不知光明相者、明理踰情外。（四〇六左上）
75 彼仏受沙弥請過二万劫已、明理深道遠、要須詳審、亦使物欽仰也。（四〇七右上）
76 会理則通、乖之為塞。（同前）
77 如来著説、言雖無方、理無異帰。（四〇七左上）
78 由友而来、則為友与、理固無失。（同前）
79 為楽作行。行乖大道、於理有艱、所所得之。（同前）
80 法師者、無理不通、為人能宣揚斯道、謂之法師。（四〇七左下）
81 以衣覆之、理深弥覆、衣以表之。（四〇八右上）
82 所以現塔者、証説法華理必明当。（四〇八右下）
83 夫人情昧理、不能不以神奇致信。欲因茲顕証、故現宝塔。（同前）
84 本在於空理、如塔住於空中。（四〇八左上）
85 又以衆宝荘校者、遠表極果無善而不有。於是其理従事顕然。（同前）
86 所以爾者、欲表理不可頓階、必要研麁以至精。（同前）
87 親近処者、能遠悪近理也。心既栖理、則身口無過。（四〇八左下）
88 已入於理而履行之、為行処也。雖未入理、親而近之、為親近処。（四〇九右上）
89 向明理心之徳、今弁観行之能。（同前）

90 親近処亦有始終。不近起乱之処、為親近理。（同前）
91 此是始観、未能入理、為親近処終也。（四〇九右下）
92 仮他方者、似化理不足、故示踊出、以表斯義。（四〇九左上）
93 下方空中住者、在空理也。（同前）
94 故三告者、以理深道妙不可軽説也。（四〇九左下）
95 解微枉（枉は底本の頭注に原本不明とある）惑、為飲毒薬。乖理為他。惑縁至、為薬発。（四一〇右上）
96 本化理真、為家。彼受化縁至、更還伽耶城、目之為帰也。（同前）
97 縁浅解昧、微漸近理、為遙見也。（同前）
98 六度大法不持之去、理不可亡、行之則存也。（四一〇右下）
99 言雖反常、理不乖真。雖復終日説、説而無虚妄罪也。（同前）
100 夫未見理時、必須言津。既見乎理、何用言為。其猶筌蹄以求魚菟。魚菟既獲、筌蹄何施。（四一〇左上）
101 若一聞経、頓至一生補処或無生法忍。理固無然。本苟無解、言何加乎。（同前）
102 理護十住。彼雖不仮、而在仮之位。（同前）
103 次第不越者、欲明理転深妙。悟者亦少、難可得速、示茲意也。（四一〇左下）
104 法花為理、円通無極、人能随喜。（四一一右上）
105 現六根果者、欲明其浄信。亦表罪福影響理不可差。（四一一左上）
106 明因果既竟。斯則理円事畢。（同前）
107 道既如此、明理暢黄中。理暢黄中者、寄以謦咳。然黄中之唱、言必有旨。復託以弾指。理既宣揚於△下、故云此二音声遍至十方。（同前。△は底本で判読不可能としているもの。以下同じ）
108 今明因果倶竟、理説都畢。（四一一左下）

109　摩頂而付者、以理深事大、要△△惣（惣は底本の頭注に原本不明とある）。為是義故立品耳。（同前）
110　上明因果理一、則無異趣。宗極顕然、領会有在。（同前）
111　若能領斯意者、雖在其形恒是焼、理為乖其旨。（同前）
112　聖人振初（初は底本の頭注に原本不明とある）、理不抜無根。（四一二右下）
113　観世音者、以無不通為理、無不済為懐。（同前）
114　但玄言理説妙絶群庶、致令近識受持心薄。（同前）
115　味理望連者、慄然信至、故借呪名、以諮理説。理説無処、更成名実。（同前）
116　呪理雖一、制辞不同。（四一二左上）
117　斯則人高理遠、冥然絶群。（四一二左下）

以上のなかで、6、13、19、21、26、27、38、46、57、68、87、88、100には「理」が二回出、107、115には三回出、62には四回出るので、『妙法蓮花経疏』には都合、百三十七回の用例がある。

三　用例の検討

上に掲げた「理」の用例のなかで重要と思われるものを順次に考察することとするが、互いに関連する用例、共通する用例は一括して扱うこととし、以下、㈠「事」と「理」、㈡「言」と「理」、㈢「理」の唯一性、㈣「理」の優越性、㈤仏と「理」の五項目に分類整理して、『妙法蓮花経疏』における「理」の特色を考察する。

㈠「事」と「理」

用例1は、『法華経』という経典について、その文章、内容がともに豊かで、「事」と「理」がともに奥深いと賞賛し

た注である。「事」は一般的には、具体的な事がら、事象の意であるが、ここの「事」の内容は簡潔すぎてはっきりしない。このように「事」と「理」を対にした用例は他にも見られるので、それらを参照すると、まず、27の「借事況理、謂之譬喩」が注目される。これは譬喩品の注の冒頭の部分であり、品名の「譬喩」の注である。27の私訳を示すと、「理は奥深いものである以上、物事の一面によって示すことは難しい。それゆえ詳しく事がら、形あるものに仮託して遠大な趣旨を（事がら、形あるものに）写す。事がらを借りて理を譬えることを譬喩という」となる。譬喩品では三車火宅の譬喩が説かれるわけであるから、「事」は三車火宅の譬喩の内容を構成する具体的な事象を意味することとなるであろう。

このことは85の用例についても同様と考えられる。84は宝塔品の「以衆宝荘校」[7]の注であるが、私訳を示すと、「さらに、以衆宝荘校とは、究極の果報がすべての善を備えていることをはるかに表わす。そこでその理は事がらに従ってはっきりと現われる」となる。寿量品に説かれる「極果」がすべての善を備えているという「理」が、宝塔が多くの宝で装飾されているという「事」によってはっきりと示されることを指摘したものである。

また、用例39は、宝塔品と類似した譬喩品の経文、「其車高広衆宝荘校」（大正九・一二下）の注であるが、大乗の妙理がすべての善を備えていることを指摘しており、ここと一脈通じる解釈が見られる。

このように、「事」は経典に説かれている具体的な事がらを意味し、その「事」を通して示されるものが「理」とされる。1に戻れば、「文」や「事」によって示されるものが「義」や「理」となる。106の「理円事畢」、109の「理深事大」も同様の用例である。

では、この場合の「理」はどんな意味であろうか。一般的には、道理という意味であるが、その内容は単に「事」と並記されている上記の用例だけでは、何の限定もされていないので、詳しくは分からない。ただし、85の用例では、上にその解釈を示したように、限定された内容を持っている。

㈡「言」と「理」

用例2は、仏教には多数の異なった経教が存在するが、その理由は、「理」が多数存在するからではなく、衆生の機の多様性にその理由のあることを指摘した注である。ここでは、仏の言葉として表現された教えと「理」が対になっている。この用例では、仏の言葉が「理」に根拠を有し、「理」を言葉を通して表現したものであることは必ずしも明白ではない。この用例では、「言」と「理」を並記する他の用例を参照してみよう。なお、この用例では理の唯一性を主張しているのであるが、この点は次項で考察する。

用例18は、「言」が「理」と合致しているから、「諸仏語無異」（方便品の文。大正九・六上）であるとしている。6は、「如是我聞」の「如」についての注であるが、「言」と「理」とが合致する意としている。7も、同じ文脈の用例である。

このように、「理」は「言」を通して示されるものであり、『法華経』においても当然、「理」は「言」を通して示されており、この意味で「理説」という用語が用いられる。その代表的な用例は、106「今明因果倶竟、理説都畢」である。これは、嘱累品の注であるが、如来神力品までで、一因一果を明かすことが完了し、「理」についての教説がすべて終わったことを述べたものである。その他、66、114、115に出る。

「理」は「言」によって示されるから、「理」を見ることのできない段階では、「言」が必須のものであるが、すでに「理」を見た段階では、いつまでも「言」に執らわれてはならないことを指摘したものが、100の用例である。

ところで、「言」が「理」と合致している側面を指摘する場合のほかに、「理」が本来、言語表現を越えたものであることを指摘する場合もある。24の「理本無言」、50の「理過於言」の用例がそうである。24では、本来、言語表現を越えている「理」を言語を借りて表現することを「方便」の意味としている。

㈢「理」の唯一性

これまで、『法華経』に説かれる「事」や「言」を通して示される「理」の用例を提示してきたが、この「理」が道生においてどのような性格のものと規定されているかを考察する。さまざまな視点があると思うが、まずはじめに、「理」の唯一性を強調する用例が比較的多いことに気づく。3の「理無異趣、同帰一極也」、19の「理唯一極」、21の「但理中無三、唯妙一而已」、25の「理無二極」、62の「理必無二、如来道一。物乖謂三。三出物情。理則常一」、67の「理無異味」がその例である。これは、『法華経』の一乗思想にも適用され、「理」が唯一であるから、その「理」に基づく教えも一乗でなければならないとする。用例26の「理既無二、豈容有三。是故説一乗耳」、37の「理苟無三、自然与一矣」、38の「理苟無三、今与其一」がその例である。したがって、用例8に「三乗外順、迹与理反」とあるように、三乗は、仏の説法の意図はともかく、外に現われたすがたとしては、「理」に反したものと批判される。

このように、「理」と一乗の対応関係に基づいて、「理」には小乗のないことを、28の「理中無小」は示している。また、逆に、39の「大乗妙理」、44の「大乗理」のように、「理」に大乗の語を付し、さらには46の「一乗妙理」、48の「一乗之理」のように、端的に一乗の語を付しているものもある。

「理」の唯一性の強調は以上の論述のとおり明らかであるが、用例16のようにこれを否定するようなものもあるので、検討を要する。これは、方便品の品名がもし一乗品であったなら、「理」が唯一であると誤解される危険性があるので、方便品と名づけて、かえって「理」を絶賛する趣旨を表わすというものである。この考えは、一乗についての道生の解釈に「既無二三、一亦去矣」(四〇〇左上)とあるのと通じるものである。つまり、第二乗、第三乗が無い以上、それらと相対的な存在である一乗も消え去るというものである。道生は「理」について、唯一という規定さえも最終的には拒絶する「理」の超越性を認めたのであろう。

(四)「理」の優越性

前項では「理」の性格のなかで最も重視されている唯一性について考察したが、道生は「理」についてさまざまな形容語を付して、その優越性を指摘している。たとえば、用例9の「理広」、30の「理無窮限」、64の「理広無量」などは、「理」の広大無辺さ、普遍性を指摘したものであり、20の「道高理遠」、27の「理既幽邃」、41の「理妙因円」、45の「理深必信少」、72の「至理玄遠」、75の「理深道遠」、94の「理深道妙」、117の「人高理遠」など、すべて「理」の奥深いこと、遠大なこと、優れたことを指摘したものである。

また、「理」が現象世界を越えたものであることは、13の「夫玄理幽淵、出乎数域之表」、40の「理超数表」に示され、凡夫の理解を越えたものであることは、74の「理踰情外」、83の「人情味理」に示されている。

(五)仏と「理」

以上のようにさまざまに性格づけられる「理」と、修行者との主体的な関係についてはどのように考えられているであろうか。10の「菩薩未尽理」、11の「仏尽理全」を比較すると、仏こそがはじめて「理」を完全に窮め尽くすことができ、まだ仏果を実現していない菩薩は「理」を窮め尽くすことができないとされていることが分かる。このことは、69の「聖既会理」にもよく示されている。したがって、仏と「理」は密接な関係にあり、仏だけが完全に窮め尽くすことのできる「理」という意味で、「仏理」という用語が造語されることになる。用例の23の「仏理幽遠」、60の「仏理絶人」がその例である。15の「如来理円無欠道無不在」も、如来が完全な「理」を備えていることを指摘したものであろう。

また、仏が「理」を窮め尽くすということから、さらに一歩進めて、仏と「理」は一体化したものと捉えられる。用例54の「理為法身」は、「理」を法身としたものであり、26の「仏縁理生」は、仏が「理」から生じるものとしている。

菩薩は「理」を窮め尽くしていないとされるのであるが、当然、仏果を目指して「理」を窮め尽くそうと努力する過程にあるわけである。安楽行品の「行処・親近処」は、菩薩行のあり方を説いたものであるが、その注である87、88、90、91では、「理」に入って実践する段階が行処とされ、まだ「理」に入ることができず、「理」に近づく段階が親近処とされている。これらの注には「近理」「入於理」「入理」「親近理」などと出る。もちろん、「入理」と言っても、完全に「理」を窮め尽くす仏の次元を意味するのではない。また、86に「理不可頓階」とあるように、「理」は頓に到達することができないことを述べている。

このような「理」に近づく方向とは、まったく逆に迷いの方向に行くことは「乖理」という用語で表わされる。42の「乖理成横而有諸苦」、62の「乖理為惑。惑必万殊。反則悟理」がその例である。22の「五邪見本背真違理」も同様の例である。

四　結び

『妙法蓮花経疏』に見られる「理」の用例をすべて網羅して考察を加えることはできなかったが、重要と思われる用例を、五項目に分類整理して考察を加えた。これによって、次のようなことが明らかになった。

① 仏のみが完全に「理」を窮め尽くすことができること、そこからさらに、仏は「理」と一体化したものと捉えられる。

② その「理」は現象世界を越え、言語表現を越え、凡夫の理解を越えたものであるけれども、仏は「事」「言」を通して、その「理」を示そうとする。

③ そのように示したものが、とりもなおさず仏の経典であり、『法華経』もその一つであって、当然「理」が説かれており、それを踏まえて、『法華経』の中心的教説である一因一果の法門が「理説」と呼ばれている。

④ 「理」の優越性はさまざまに形容されているが、特に『法華経』の一乗思想との関連で、「理」の唯一性が強調され

ている。

道生における「理」の概念の研究は、中国思想史の研究においてもきわめて重要な課題であると考えられる。近年、注（1）に記した研究論文の中で、荒牧典俊氏、伊藤隆寿氏の研究は、正面からこの課題に取り組んだ労作である。筆者はこの方面において十分な研究をまだ用意していないので、本節においては道生の著作に対する内在的な研究にとどまったことを認めなければならない。この方面に関する思想史的研究は今後の課題としたい。

（1）拙稿「『大般涅槃経集解』における道生注」（『日本仏教文化研究論集』五、一九八五年三月）を参照。その他、道生の「理」をめぐる研究に、荒牧典俊「中国における仏教受容――「理」の一大変」（大阪大学文学部『日本語・日本文化研究論集』四、一九八八年三月）、Young-ho Kim　前掲書（一二四―一三四頁）、木村宣彰「竺道生の「新説」とその背景」（『印度学仏教学研究』三九―二、一九九一年三月）、伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』（一九九二年、大蔵出版）の「序論　第一章　中国における仏教受容の基盤――道・理の哲学」「本論　第三章　竺道生の思想と〝理の哲学〟」などがある。

（2）『注維摩詰経』にも「法性者、法之本分也」（大正三八・三四六下）とある。

（3）『北本涅槃経』巻第七、如来性品第四之四（大正一二・四〇七中）を参照。道生が依用したものは『北本涅槃経』である。

（4）同（同前・四〇八上）を参照。

（5）同、巻第二十七、師子吼菩薩品第十一之一、「仏性者、有因、有因因、有果、有果果。有因者、即十二因縁。因因者、即是智慧。有果者、即是阿耨多羅三藐三菩提。果果者、即是無上大般涅槃」（同前・五二四上）を参照。

（6）拙稿「道生撰『妙法蓮花経疏』における「理」の概念について」（『創価大学人文論集』三、一九九一年三月）において、「理」の用例表を示したが、本節の用例表の17、93番の用例を見落としていたので、訂正する。奥野光賢・晴山俊英編『一字索引』（前掲）を参照した。

（7）『法華経』の本文には「種種宝物而荘校之」（大正九・三二中）とある。

付篇［Ｉ］『注維摩詰経』における道生の「理」の用例

1 不可思議者、凡有二種。一曰理空。非惑情所図。二曰神奇。非浅識所量。若体夫空理、則脱思議之惑。惑既脱矣、則所為難測。（大正三八・三二八上。以下、頁・段のみを記す）

2 若取出悪之理、則石沙衆生与夫浄土之人、等無有異。（三三八上）

3 悟夫法者、封惑永尽、髣髴亦除、妙絶三界之表、理冥無形之境。（三四三上）

4 閡疾不予、理在致傷、故託以崇法、招仏問疾也。（三四三下）

5 今日之使理帰文殊。而命余人者、託常遣使之儀、欲以仮顕維摩詰徳也。徳以此顕者、遘既在昔、今必高推。推若有理、則理可貴矣。苟己伏徳而藉、聞理為貴。（三四四上）

6 維摩詰迹在辯捷、為一国所憚。往有致論之理、而舎利弗曾亦示屈於彼、以為不堪。孰謂虚哉。（三四四中）

7 三十七品観是見理之懐也。以従理而見故、意可住耳。若貴観得理、即復是為観所惑、則失乎理、非所以観也。（三四五上―中）

8 既観理得性、便応縛尽泥洹。（三四五中）

9 封著者、則乖於法理。乖違、誡出彼情。而説法者、可致闇根之嫌。又有不如法説之迹。白衣非取道之操。幸可不説捨俗之理、以傷其本也。（三四五下）

10 自此以下、大論法理也。法有二種。衆生空、法空。衆生空、法空、理誠不殊。然於惑者取悟、事有難易、故分之也。……言衆生自出著者之情、非理之然也。情不従理、謂之垢也。若得見理、垢情必尽。以離垢験之、知無衆生也。（三四六上）

11 然則法与法性、理一而名異。故言同也。（三四六下）

12 著有、則乖理遠矣。故空宜順也。（三四七上）

13　遣成無相、似有意作。意作非理、故言無作也。(同前)

14　住平等者、出家本求泥洹。泥洹為等、則住之矣。苟住等法、理無偏情、故言応次行乞食也。(三四八上)

15　更申前語也。食事雖麁、其理自妙。要当於諸法得等然後可等之矣。(三五〇上)

16　此一階使言反而理順也。苟体空内明、不以言反惑意矣。……若以無仏可見、為不見仏、無法可聞、為不聞法、則順理矣。(三五〇下)

17　順在六師之理、是悟之所由為師。又従以成出家道也。(三五一上)

18　順在若師六師理為出家者、雖三悪道、而不乖堕也。(三五一中)

19　順在解邪見理、為入也。既入其理、即為彼岸、無復彼岸之可到。(同前)

20　順在已解邪見、便得住八難理中、無復無難之可得也。(同前)

21　順在既住八難理中、心与煩悩理冥。即之為浄、無復浄之不可離也。(三五一下)

22　仏以窮理為主、言必在通。……然則四為可悪之法。無之是可楽理也。原夫五本為言、以表理之実也。(三五三下)

23　推無在之為理、是諸法之実也。実以不生不滅為義。(三五四上)

24　無所起者、無常明無本之変理在於生。(三五四中)

25　惑者皆以諸法、為我之有也。理既為苦、則事不従己。(同前)

26　理既不従我為空、豈有我能制之哉。則無我矣。無我、本無生死中我、非不有仏性我也。(同前)

27　除罪用術、於理既迂。(三五五下)

28　衆生心相無垢、理不得異。但見与不見為殊耳。(三五六上)

29　取我相者、不能廃己従理也。既取我相、見便転也。(三五六中)

30　善解律為理也。(三五六下)

31　世栄雖楽、難可久保。出家之理、長楽無為。豈可同年語其優劣。(三五七下)

32 正以無利無功徳、為出家理也。(同前)

33 無為是表理之法、故無実功徳利也。(同前)

34 諸長者子既以有閡、乖出家事。而聞在家有出家之理、欣然従之。(三五九上)

35 且略示其無病理也。言都無致病之本、而有楽因普会、自応有何疾耶。(三五九中)

36 以向来語、当知必如下説也。思欲是妄想之懐、致病本也。如来身従実理中来、起不由彼、応有何病耶。(三五九下—三六〇上)

37 仏為悟理之体、超越其域。応有何病耶。(三六〇上)

38 正位者、永与邪別也。然則以無無量生為正位者、無有受記。理自明也。……無無量生、原在悟理。是得者之所達。自応以正位於内明之也。(三六一中—下)

39 如是悟理之法、故即以明之也。理既已如、豈復有如之生滅哉。(三六一下)

40 無得者、一切衆生不得、便応亦是此得之理矣。(三六二上)

41 菩提既是無相理極之懿。言得之者、得即是菩提相也。果是其相、則非実矣。苟得非実、一切衆生亦是此之得理也。……豈応懸指有得乎所指、苟已験無、為指理自冥矣。(同前)

42 見謂渉理。須以教釈之焉。(三六二中)

43 応悟群生為仏義矣。既従行来、而理極於斯、故云住也。(三六五上—中)

44 夫善悪理隔、無相干之道。(三六五中)

45 向教其行施。彼既従之、理応為受。……言沙門釈子者、明己理所不応、非苟逆人善也。(三六六上)

46 入理未深、不能無楽。若無有代、必思旧楽而退矣。(三六六中)

47 魔天以不信正為本、故令信仏也。夫理本無定。苟能楽之、則為楽矣。既楽而恒、又益楽也。(同前)

48 既不復楽於魔宮、当復有理使楽之不耶。(三六七中)

49 施従理出、為法施也。為会謂辨具足也。(三六八上)
50 財是有限之物、施従此出、理自不得普而等也。(同前)
51 旨問法施会為大之理也。(同前)
52 又此為施、理無不周、亦無不等。(三六八中)
53 慈本所念在彼、理不得偏。不偏念者、唯欲普益也。菩提既無不等、又能実益。若以此理為懐、豈虚也哉。(三六八下)
54 将現神力以表説理之功。功既非測、以験所説是実。(三七一中)
55 既以体理為懐。(同前)
56 如是者、謂前理爾也。(三七一下)
57 又凡病者、理必須侍。亦莫知其所。復何在乎。(三七二下)
58 上空是空慧空也。下空是前理空也。(同前)
59 若理果是空、何用空慧然後空耶。自有得解之空慧。此空即是慧之所為、非理然也。何可以空慧然後空便言理為空哉。(三七三上)
60 向言空慧者、非謂分別作空之慧也。任理得悟者耳。若以任理為悟而得此然後空者、理可不然乎哉。(同前)
61 前推理実、為空極。(三七三中)
62 而解脱中無之者、故知諸見理必然也。(三七三下)
63 心行者、不従理為懐也。懐不従理者、纏縛生死、不相出也。(同前)
64 若不就化、永与之乖、豈得使悟有宗理乎。(三七四上)
65 魔与外道是背理之極。(同前)
66 病是形。理有必可見。而無其実、故言爾也。(同前)

67 雖已亡惑無身、終不掇理。於理不掇、必能窮之、窮理尽性、勢帰兼済。……然則厭身、出於在惑、非理中懐也。(三七五上)

68 理若無常、則以失所愛致悩。……就理為言、豈得然乎。(同前)

69 然此四句皆随義作次、理尽兼矣。(同前)

70 苟為病切所牽、不得不推病理也。病理是無。何能牽我哉。(三七六上)

71 今推身為理、唯以四大合成、無復別法。(同前)

72 空理無病。病有空耳。就病言之、故謂空為病也。(三七七上)

73 拠患受之情、欲求無滅之者、必取其足能除患之処、以為妙極、不復希尽理也。是則証明無義、中道而止矣。(三七七中)

74 若久観理、明後生則無矣。是以言設身有苦也。(同前)

75 三界之法耳。非実理也。(三七七下)

76 以無所得理、断之也。(同前)

77 二見本以得内外法為懐。智慧観之、理無内外。然後二見、不復得内外也。(同前)

78 慧亦二種。一為観理伏心。二為於観結尽。観理伏心者、三乗所同偏執、則縛在小也。(三七八下)

79 観理伏心、必悪生死。以為化方便、造之而得耳。(三七九上)

80 理常皎然若此、而衆生乖之弥劫。菩薩既以悟之、能不示諸。(三八四中)

81 夫有煩悩、出於惑情耳。便応観察法理以遣之也。然始観之時、見理未明、心不住理。(三八六上)

82 念力而観、為造理之初。始是制悪就善者。(三八六中)

83 無住即是無本之理也。(三八六下)

84 一切諸法莫不皆然。但為理現於顛倒、故就顛倒取之、為所明矣。(同前)

85 密欲因事暢理、以明不畏生死、故雖入而不染也。(三八七上)
86 故因事以明斯義。理亦如事也。(同前)
87 如法不如法、出惑想之情耳。非華理然也。(三八七中)
88 若体華理無好悪者、乃合律之法耳。(同前)
89 維摩詰居此室而応者、大明宗極之理也。而宗極之理無取小義。(三八八下)
90 此室常表於理。見之乃為入耳。果得入之、不復為諸垢所悩矣。(三八九上)
91 仏理常在其心。念之便至矣。(同前)
92 所以始於有身終至一切煩悩者、以明理転扶疎、至結大悟実也。(三九二上)
93 可以庇非法風雨、而障結賊之患、是舍之理也。(三九三中)
94 悦以取人、四摂理也。(三九三下)
95 又理高而扶疎、為樹之像。(同前)
96 此七既以浄好為理、而従定水中出、義為水中華焉。(三九四上)
97 財宝有七。其理無窮。富之極者也。(三九四下)
98 四以擬四方也。禅以安楽為理。床之象者也。(同前)
99 乖理為造、故三宝皆無為也。(三九八中)
100 以其向念、故教食也。亦欲因以明食之為理。(四〇一上)
101 而今云爾者、以明此飯為宣理之極、備有其義焉。(四〇三下)
102 如者、謂心与如冥、無復有不如之理。従此中来、故無不如矣。(四〇五中)
103 不尽有為、是求理不捨生死之懐、以慈悲為本、故始明之焉。(四〇六中)
104 不生無為、是窮理将入生死之懐、以満願為極、故終明之焉。(四〇九上)

105 集法薬者、使備有諸法理也。為功徳意矣。(四〇九中)

106 若以見仏為見者、此理本無。仏又不見也。不見有仏、乃為見仏耳。(四一〇上)

107 明不在迹為晦矣。然理不得在耳、非為晦也。(四一一上)

108 自此以下、明仏無相理中無之也。(四一二上)

109 是生死之理、而不実也。(四一二中)

110 若受持読誦此経、既全其理。又使日増於仏法身。(四一四中)

111 衣食供養、本以施功致福、非求理之法。(同前)

112 体此経理、終成菩提、故従中生。(四一四下)

113 実相理均、豈有深浅哉。(四一五上)

114 理無退処、従之必至。(四一五中)

115 義謂言中之理也。而此経善分別之。(四一五下)

116 明見法理、必能示諸不達。(同前)

117 説不違因縁理也。(同前)

118 三乗皆同以其理為悟、故無不摂。(四一六上)

119 雖曰総摂賢聖智慧、而二乗不尽其理。唯是菩薩所行之道而已。(同前)

120 情不復乖因縁理也。(四一六下)

121 既順因縁理、則離有無諸邪見。(同前)

122 順因縁理、無復邪見者、無生法忍也。(同前)

123 不復逐語取相、而味其理也。(同前)

124 若識以著為情、智以達理為用、終不復従識乖智也。(四一七上)

125 辨理者、為了義経也。雖曰巧辞而無理者、為不了義也。（同前）

126 人行理、無非法為法也。（同前）

付篇［II］『大般涅槃経集解』における道生の「理」の用例

1 夫真理自然、悟亦冥符。真則無差、悟豈容易。（大正三七・三七七中。以下、頁・段のみを記す）

2 応感之事是仏境界。示同於外、理不可請。内実常存、又何所請耶。（三九四中）

3 以理験知、非実涅槃也。（三九四下）

4 以仏所説、為証真実之理本不変也。唯従説者、得悟乃知之耳。所説之理既不可変、明知其悟亦湛然常存也。（三九五下）

5 既以如来無為為解。理無偏惑、譬之一子。生在所寄、謂之寄生也。（三九六中—下）

6 言迹既漫、理応致疑。（四〇〇下）

7 三無離理、故別之尤非。（四〇一下）

8 具倒非脩。理固然矣。（四〇四下）

9 常与無常、理本不偏。（四〇六中）

10 修常然後乃解無常、其理始是得来在我、故曰智也。（四〇七上）

11 問於寿本、是菩薩事、理非声聞所応妄予、故推之焉。（四一〇上）

12 作醍醐者、本是婦女所能。若従其受、必有成理。（四一八中）

13 法性照円、理実常存。至於応感、豈暫癈耶。（四二〇上）

14 種既断、長寿理絶也。（四二八上）

15 法理湛然、有何興何没。但行之則盛、不行則衰耳。（四三九上）

16 教理未顕、故有此問也。(四四八上)
17 既翳成仏之理。又障見成之明也。(四四八中)
18 蔵者、常楽之理隠伏未発也。(四四八下)
19 理不可没。唯我能知也。(四四九中)
20 既理顕身中、亦是語知顕也。(四五二中)
21 往古諸仏説無我法。無我之理如彼木筩有外無内也。(四五三中)
22 常我之理応万行之時、義味悉在於経文矣。(四五三下)
23 仏涅槃後、尋研経教、偏執其義。於一味之理、随説成異。(同前)
24 不以取之有偏、正理遂壊。不以受身不同使真我断也。(四五四上)
25 挙近事、以譬遠理也。(四六一上)
26 叕論理衷、要従縁生、非他非自也。(四六一中)
27 然則文字語言当理者、是仏。乖則凡夫。(四六四上)
28 理無二実、而有二名。如其相有、不応設二。如其相無、二斯妄矣。(四八七上)
29 理如所談、唯一無二。方便随俗、説為二耳。(四八七中)
30 案名而言、唯在結滅、不及不滅。結滅害除、理応証知。斯則名諦。(四八九中)
31 理既不然、便応聞自是聞、不聞自是不聞也。(五一六中)
32 不聞之理遂不可聞者、躓亦大也。(五一六下)
33 尽者、結習都尽也。善性者、理妙為善、反本為性也。(五三一下)
34 得理為善、乖理為不善。(五三二中)
35 可見之相者、衆理在人、故可見也。……未能究理、何以為実也。(五三二下)

36 常無常乃至浄不浄者、実相言理。故与法不同也。人自乖之、倒於四耳。四中無倒。理之本矣。善不善者、乖理故不善。反之則成善也。若有若無若見若不見者、理隠似無。又若無可見也。若涅槃解脱及断者、乖理成縛。得理、則涅槃解脱及断也。若知不知者、理中無有不知也。若証不証者、理隠似若難明、而画然可証知也。……此七義理同、而義趣不一。（五三二下―五三三上）

37 今以譬理、結句後明也。……無物之空、理無移易、為常無也。（五三三上）

38 若仏性不可得断、便已有力用、而親在人体。理応可見。何故不見耶。（五四三中）

39 若常則不応有苦、若断則無成仏之理。如是中道観者、則見仏性也。（五四六下）

40 菟馬度河、不得河底。以況衆生無明所覆不見理也。（五四七中）

41 智解十二因縁、是因仏性也。今分為二。以理由解得従理故、成仏果。理為仏因也。解既得理、解為理因。是謂因之因也。（五四七下）

42 成仏得大涅槃、是仏性也。今亦分為二。成仏従理、而至是果也。（同前）

43 乖理為作有。皆因縁生也。無不因無不果也。（五四八上）

44 十住幾見髣髴其終也。始既無際、窮理乃覩也。（五四八下）

45 法者、理実之名也。見十二縁、始見常無常、為見法也。（五四九上）

第三章　劉虬撰『注法華経』の逸文

第一節　問題の所在

劉虬（四三八―四九五）は南斉の隠士で、浄影寺慧遠（五二三―五九二）の『大乗義章』衆経教迹義において、彼の頓漸五時教判が紹介・批判されている。(1) 出家者ではないので、高僧伝の類には伝記はないが、『梁高僧伝』『唐高僧伝』に数回名前が出る。(2) 簡単な伝記は『南斉書』巻五十四・高逸伝、『南史』巻五十・列伝第四十に出る。彼の著作としては、『無量義経序』が現存する。(3) 本章で考察する『注法華経』は残念ながら現存しないが、『南斉書』巻五十四に「虬精信釈氏、衣麁布衣、礼仏長斎。注法華経、自講仏義」(4) とあり、仏教側の記録としても、『大唐内典録』巻第十に「斉南郡武当山隠士劉虬注法華無量義二経弁序一十一巻」（大正五五・三三一上）などとあり、永超（一一世紀）の『東域伝灯目録』にも「注法華経七巻、或十巻。斉南郡隠士劉虬註。七巻経註在七巻。八巻経註在八巻」(5) とある。

『注法華経』は現存しないが、幸いに吉蔵の法華経疏におよそ五十回ほど引用されており、その内容の一端に触れることができる。(6) このことは、吉蔵が弟子を引き連れて荒廃した寺の文疏を広く収集し、それらの文献を自らの著作に数多く引用している、という彼の伝記に一致する。(7)

本章では、吉蔵の法華経疏の成立順序にしたがって、すなわち『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』『法華統略』の順に、『注法華経』の引用、あるいはそれに関連する文章を、通し番号を付して列挙して、『注法華経』の逸文集を作成するとともに、それに若干の論評を加えて、『注法華経』の思想的特徴の一端を考察する。

第二節　『法華玄論』における引用

1　次に斉の時代に、清らかな信心を持つ在家の仏教信者劉虬が十人ばかりの名僧と、道安・支道林・道壱・廬山慧遠たちや、鳩摩羅什・僧肇・道融・道恒たちに依って、多くの師の（解釈の）長所を選び記録した。『注法華』と呼ぶのである。

次平斉代、有清信優婆塞劉虬、与十許名僧、依傍安林壹遠之例什肇融恒（底本の「垣」を改める）之流、撰録衆師之長。秤為注法華也。（大正三四・三六三下）

これは『法華玄論』巻第一の文である。『法華玄論』は、弘経方法・大意・釈名・立宗・決疑・随文釈義の六段から構成されている。その第一の弘経方法は七項から成るが、第六項が「講経縁起」であり、『法華経』を講義した人たちを列挙して、簡潔な説明を加えている。1はその中の文である。これは現存しない『注法華経』の性格を伝える記述として重要である。劉虬は十人ばかりの名僧と協力して、八師の学説に依存しながら、それらの説の長所を採用して『注法華経』を作ったとしている。これだけの記述では、『注法華経』が単なる編集本なのか、八師の説に依存しながらも、劉虬独自の解釈を展開したものなのか判然としない。ただし、以下紹介するように、吉蔵の『注法華経』の引用形態が八師個々人の名を出して『注法華経』の解釈を引用するのではないことから、後者の可能性が高いのではないかと考える。

八師の生没年は、道安（三一二―三八五）、支道林（支遁、三一四―三六六）、道壱（隆安年間三九七―四〇一に七十歳で

死去)、廬山慧遠（三三四―四一六)、鳩摩羅什（三四四―四一三、または三五〇―四〇九)、僧肇（三八四―四一四?)、道融（三七二―四四五)、道恒（三四六―四一七）である。[8]

なお、注文の「秤」は「称」の俗字である。

2　次に『注法華』には、「存在と消滅という現象を越えているのが『寿』で、長短の限界を越えているのが『量』である。(それによって）法身は肉体や年齢を越えたものであることを明かし、大士［菩薩］が究極的なものを実践する智慧を修行するようにさせ、伽耶城において（はじめて）成仏したのではなく、百年（の寿命）は扶養されるべき老人の年ではないのである」とある。

次注法華云、非存亡之数曰寿、出脩夭之限称量。明法身非形年所摂、使大士修践極之照、不以伽耶而成仏百年為期頤也。(同前・三七七上)

これは、『法華玄論』巻第二の「釈名」のなかで、『法華経』に説かれる仏身（如来寿量品において説かれる、いわゆる久遠の釈尊）が無常であるとする法雲の説を批判する「次別論寿量」の段の文である。[9] そこで、吉蔵は『法華経』に説かれる仏身が常住であること（以下、法華常住説と略称することもある）を五つの視点から論証しようとしているが、[10] その第四点は「関河の旧説」を引用するもので、その中で、僧叡、河西道朗、慧観、劉虬、道生の五人の説を紹介している。

注文の「期頤」は『礼記』曲礼上、「百年曰期頤」に由来する語で、その注に「期、猶要也。頤、養也」とあるのに従えば、扶養を求めるの意であり、転じて百歳の老人を意味する。「不以伽耶而成仏百年為期頤也」は、釈尊は永遠の昔から仏であるから、今世において伽耶城ではじめて成仏したのではなく、また百歳になっても死ぬべき老人ではなく、永遠の仏であることを述べたものと解釈できる。

この注文は、『法華経』の如来寿量品に説かれる釈尊を、肉体の存在と消滅、寿命の長短などの相対概念の把捉を超越した法身と見なしていることを示すものである。吉蔵はこの注文に対して、

批評して言う。注の解釈は（仏身の）常住を明らかにして、心は清らかで奥深いことを極めているようである。ど

うしてかと言えば、（仏身は）存在するのでもなく消滅するのでもないと言う以上、とりもなおさず生じもせず滅しもせず、（寿命が）長くもなく短くもなく、常住でもなく無常でもないからである。『涅槃経』に法身がすべての否定的表現を超絶していることを明らかにするのと相違しないのである。

評曰、注釈猶是明常而意極清玄也。何者既云非存非亡、即是不生不滅、不修不夭、非常無常。与涅槃経明法身絶百非不異也。（同前）

と批評している。吉蔵は、さらに上記の五人の解釈への総評として、

批評して言う。道朗と僧叡はただ（仏身の）常住の意義を明らかにするだけである。生公［道生］と（劉虬の）注経は常住でもなく無常でもない意義を明らかにするのである。常住と無常はいずれも病気を退ける対治悉檀なのである。第一義悉檀とは法身にほかならない。法身はどうして常住・無常などの五句によって捉えることができようか。

評曰、道朗僧叡但明常義耳。生公注経明非常非無常義也。常無常皆是斥病対治悉檀耳。第一義悉檀即是法身。法身豈常無常等五句可取耶。（同前）

と述べている。つまり、道生と劉虬の解釈は、法身の常住の側面を明かすだけでなく、常住・無常という相対概念によっては把捉できない法身の性格を指摘している点において、道朗（生没年未詳）[11]や僧叡の解釈よりも優れていると評価されているのである。

3　第十三に劉虬の『集注』は、道安・支道林・道壱・廬山慧遠・鳩摩羅什・僧肇・道融・道恒の八人の師の説を採用している。その序の大意には「（『法華経』の）教えは三乗・一乗を越えたところに集中しており、（仏身の）果は奥深く一丈六尺（の釈尊の肉身）を越えている。名称や様相によって捉えられないものが、この経典の根本趣旨である。もし道が（空・無相・無願の）三空を越え、智慧が（菩薩の）第十地に通達していなければ、いったい誰が名称を越えたものを名称として説き、説を越えたものを説として示すことができようか」とある。

十三劉蚪集注、採安林壹遠什肇融恒八師之説。其序大意云、教凝於三一之表、果玄於丈六之外。無名無相者、此経之旨帰。自非道越三空智通十地者、孰能辨名於無名、厝説於無説者哉。(同前・三八一上)

これは『法華玄論』巻第二の文である。『法華経』の宗旨(根本趣旨)が何であるかを論じる段において、十三種の説を紹介する中の最後のものである。注文の「蚪」は科蚪(おたまじゃくし)のことで、「虬」(虬の正字)の誤りであろう。劉虬の『注法華経』が八師の説を採録して成立したことは、1の文にすでに出た。

この注文においては、『法華経』が三乗と一乗の対立を越えているところに、教えの基盤を持っていることや、『法華経』の仏身が一丈六尺の仏身を越えたものであることを指摘している。また、名称や様相によって把捉できないものが『法華経』の根本趣旨であり、一方、三空を越え、第十地に通達する智慧がなければ、名称や言葉を越えたものを、名称や言葉によって説くことはできないと述べているのである。

この注文に対して、吉蔵は、

批評して言う。注の意味を考えると、僧叡・慧観などとだいたい同じであり、同じく(実体的なものに)依存するのでもなく(実体的なものとして)捉えるのでもなく、言葉や様相で把捉することをなくすことを明らかにする説である。

評曰、尋注意、与叡観等大同、同辨無依無得忘言忘相之説也。(同前)

と批評している。

4　ある人が「相[三乗]に通じる働きは、かえって一極[一乗]によるものであるから、一乗を方便[三乗]の門とする。救済の働きは、三乗にはっきり現われるから、三乗を真実[一乗]の相とする。三乗でないと言うと、方便の門[一乗]が開示され、唯一なるもの[一乗]を悟ると、真実の相[三乗]が開示される」と言う。これは『注』の解釈である。

有人言、通相之功乃由乎一極、故一為方便之門。級引之功顕彰於三、故三為真実之相。言非三則方便之門得開、悟

唯一則真実之相可示。此注解也。（同前・三九七上―中）

これは『法華玄論』巻第五の文である。『法華経』法師品の「開方便門、示真実相」（大正九・三一下）を解釈する段において、法雲、河西道朗、劉虬の三種の解釈を紹介、批評している。劉虬によれば、「方便」＝三乗、「方便之門」＝一乗、「真実」＝一乗、「真実之相」＝三乗となり、結局「開方便門、示真実相」について、「一乗を開いて、三乗を示す」と解釈していることが分かる。

吉蔵は、この注文に対して、

批評して言う。文は適当でないように見えるが、ただ意義だけは趣旨を失っていない。そうである理由は、一を経由して三に通じる以上、どうして一が三の門でないことがあろうか。三を説いて、それで一に通じれば、三は一の門である。ただし、一が三の門であるのは、これは実から権に趣くことであり、出る門を意味する。三を説いて一に通じ、権から実に入るのは、入る門を意味するのである。門に二つある以上、相もまたそうであるはずである。三を説いて一を表わすので、三を一の相とする。実を説いて権を知らせるので、一を三の相とする。道理によってこれを詳しく明らかにすると、この意義を備えるのである。ただし、注経は一を三の門とし、三を一の相とするだけなので、その意義はまだ完全ではない。もし前のように意義づければ、過失はないのである。

評曰、文似不然、但意不失旨。所以然者、既由一通三、豈非一為三門。説三為通一、則三為一門。但一為三門、此従実赴権、謂出門也。説三通一、従権入実、謂入門也。門既有二、相亦応宜然。説三表一、故三為一相。説実令識権、故一為三相。以理詳之、具此意也。但注経偏用一為三門、三為一相、意猶未円。若如前用義、無失也。（大正三四・三九七中）

と批評している。一乗が三乗の門、三乗が一乗の相であるばかりでなく、三乗が一乗の門、一乗が三乗の相でもあることを指摘した内容である。

5 『注経』には「空を修行して有から離れると、空と有とがともになくなってしまう。もし実際に門の外においてた

だ一つの究極なものを見れば、多くの欲求［三車を求めること］は自然となくなってしまう。どうして求める気持ちがあろうか。ところで今は、三乗の初心者が求めることを論じ、最終的な完成として帰着するところを顕わそうとするから、『願時賜与』という言葉を仮りに設けて、みなに等しく（大白牛車を）与えるということを明らかにするのである」とある。

注経云、修空離有、則空有同尽。若実在門外、唯見一極、則衆求自亡。何有索情。今欲辨三乗初業之所期、将顕終成之所会、故仮設時与之言、以彰等賜之義耳。（同前・四一一中）

これは、『法華玄論』巻第六において、『法華経』譬喩品の三車火宅の譬喩の解釈の段において引用されているものである。注文の「時与之言」「等賜之義」は『法華経』譬喩品の「時諸子等各白父言、父先所許玩好之具羊車鹿車牛車、願時賜与」（大正九・一二下）、「以是妙車　等賜諸子」（同前・一四下）などを踏まえた表現である。

この注の思想的特色は、有に執らわれるから、空を修行するのであるが、空を修行することによって、有の執らわれから離れると、空も必要がなくなることが指摘されている点である。吉蔵は、この注文に対して、批評して言う。注は『勝鬘経』の意義によって解釈しているので、（三車を）求めるという意義がない。これは、長所はかの経［『勝鬘経』］にあるが、短所はこの教え［『法華経』］にある。この教えに（三車を）求めることがあることを明らかにする以上、「仮りに設ける」と言うべきではないのである。

評曰、注依勝鬘意釈、故無索義。此得在於彼経、失在於此教。此教既明有索、不応言仮設也。（大正三四・四一一中）

と、その解釈が妥当ではないと批判している。

6　『注経』には「寿量の深遠を体得し、精神が限界を越えた境地に集中すれば、どうして（八生から一生までの）生まれる数の異なりを受けようか。強心が同じでなく、（悟りを開くべき）機の生じるあり方が異なるので、このような位の異なりがあり、それを修行者に示すのである。色に対する想念がなくなる以上、滅尽定が修行される。八

解脱の心が開かれ、そうして後やっと悟るので、八生と言う。四生とは、四無量心が生じ、これによって悟るから四生と言う。三生とは、根本に身を置いて衆生を教化するのに、必ず三達［宿命明・天眼明・漏尽明の三明のこと］の助けを借りるから三生と言う。二生とは、空と有のどちらもなくなり、法門は不二であるから二生と言う。一生とは、すばらしい宗教的能力は一極を究めるから一生と言う」とある。

注経云、体寿量之深玄、神凝絶崖之境、豈感生数差別不同。由強心不一発機処異、故此品位不同、以示学人耳。色想既虚、滅定可修。八（底本の「入」を続蔵本によって改める）解心開、然後乃会、故言八生也。四生者、四等意発、因此而悟、故言四生。三生者、居宗化物、必資三達、故云三生。二生者、空有両冥、法門不二、故曰二生。一生者、微妙之根尽乎一極、故曰一生也。（同前・四四三上）

これは、『法華玄論』巻第十において、分別功徳品の「復有小千国土微塵数菩薩摩訶薩、八生当得阿耨多羅三藐三菩提。……復有一四天下微塵数菩薩摩訶薩、一生当得阿耨多羅三藐三菩提」（大正九・四四上）を解釈する段において引用されたものである。如来寿量品に説かれる如来の長遠なる寿命を信受する者が、最高の正しい悟りを得るまでの時間の差が、八生、四生、三生、二生、一生というように示されるのであるが、それの解釈が注の課題である。注文の「強心」の意味がよく分からないので、訳さないでおいた。この注の思想的特徴は、究極的には悟りを得るまでの生まれる数の多少の差を否定していることと、悟りを得るまでに生まれる数としての八、四、三、二、一という数を解釈するにあたって、同じ数の法相を挙げていることである、後者はやや数字合わせ的であり、前者については、次に引用するように、吉蔵に批判されている。

すなわち、吉蔵は、この注文に対して、

批評して言う。（如来の）寿命の量は肉体や言葉を超絶しているけれども、悟ればきっと輝く玉がある。（菩薩に）十地の段階のあることを許す以上、どうして（悟りを得るまでに）生まれる数に多い少ないの段階のあることを妨げようか。経が真実の言葉である以上、曲げて解釈してはならない。秘かに（この注は）そうではないと思う。後

に詳しく述べよう。

評曰、寿量雖絶形言、悟者必有明珠。既許十地階漸、何妨以生昇降。経既誠言、不応曲釈。竊謂不爾。後当具陳。（大正三四・四四三上）

と、批判している。

第三節　『法華義疏』における引用

7　『浄名経』［『維摩経』］の説に対する解釈を集めたものや、『法華経』の文に注釈したものを集めたものは、ただその（経の）奥深いものを開くだけで、さらにまた前もって（経文の）始まりから終わりまでを段落分けしない。

至如集解浄名之説撰注法華之文、但拆其玄微、又不予科起尽。（同前・四五二中）

これは注の内容を引用しているのではないが、『注維摩詰経』（鳩摩羅什・僧肇・道生の注を編集したもの）や劉虬の『注法華経』は経文の分科をしていない事実を指摘したものである。

8　『注法華』には「『如是』とは、（仏と衆生の）感応の端緒である。『如』とは、（衆生の）機に順じる点によって、（如と）名づけられ、『是』とは、非がない点によって、（是と）呼ばれる。衆生は非がないことによって仏を発動させ、如来は機に順じることによって（衆生に）応現する。経を伝える人は、名教［仏の教え］は（仏と衆生の）感応から生まれることから如是という」とある

注法華云、如是、感応之端也。如、以順機受名。是、以無非立称。衆生以無非為感、如来以順機為応。伝経人、以名教出於感応、故云如是。（同前・四五四上）

これは『法華経』の冒頭の「如是我聞」の「如是」に対する注である。「如是」の「如」を「順」と解釈し、「是」は「非」の相対語として解釈したものであり、仏と衆生との感応によって解釈したところに特徴がある。

9 『注法華経』には「迦旃延を姓とし、弟子たちの中で年長なので、『大』と呼ぶ」とある。
注法華経云、姓迦旃延、是其門徒中之長、故称為大。(同前・四五九下)
これは序品の「摩訶迦旃延」の「摩訶」(大の意味)を解釈したものである。

10 『注経』には「尼たちの中で、姨母と妻の二人を取り挙げるのは、どうして親しいものを掲げて疎遠なものを含めるだけであろうか。かえって(二人の)名前によって趣旨を仮託する」とある。
注経云、諸尼之中、挙姨妻二人者、豈唯標親以兼疎。乃因名以託旨。(同前・四六一上)
これは、序品のはじめに尼衆を列挙する経文に「摩訶波闍波提比丘尼与眷属六千人倶。羅睺羅母耶輸陀羅比丘尼亦与眷属倶」(大正九・一下―二上)とあるように、釈尊の姨母の摩訶波闍波提比丘尼と、妻の耶輸陀羅の二人だけを取り挙げている理由を明かしたものである。

11 『注』には「帝釈を助ける臣下である」と解釈している。
注解云、帝釈輔臣也。(大正三四・四六四中)
これは、序品の列衆の中で「復有名月天子普香天子宝光天子……」(大正九・二上)とある経文に対する注である。[12]

12 『注』には『自在天子』はとりもなおさず帝釈天の兵をつかさどる大臣である。『大自在天子』とは摩醯首羅である。とりもなおさず、帝釈天の師である」と解釈している。
注解云、自在天子、即是帝釈主兵大臣也。大自在天子者、是摩醯首羅。即帝釈師也。(大正三四・四六四中)
これは11と同じく序品の列衆の中で「自在天子、大自在天子、与其眷属三万天子倶」(大正九・二上)とあるのに対する注である。注文の「摩醯首羅」は Maheśvara の音写である。

13 『注経』には「聖人は名を越えたものであり、(聖人のそれぞれの)意義を借りて名を立てる。仁者は見てこれ[聖人]を仁と思い、智者は見てこれを智と思う。上根の者はこれ[聖人]によって太陽のような明るさを得、中根の者はこれによって月のような明るさを得、下根の者はこれによって灯火のような明るさを得る。(上根・中根・下

根の）三根の者はこれを役立てて明るさを得るので、『日月灯明』と言う」と解釈している。

注経解云、聖人無名、借義以立称。仁者見謂之仁、智者見謂之智。上根因之以得明如日、中根因之以得明如月、下根因之以得明如灯。三根資之以得明、故言日月灯明。（大正三四・四七八下）

これは、序品において、文殊師利が釈尊の示した瑞相の意味を彼の過去の体験に照らして、弥勒たちに解説するくだりで、「諸善男子。如過去無量無辺不可思議阿僧祇劫、爾時有仏号日月灯明如来応供正遍知……」（大正九・三下）とある中、「日月灯明」を注釈したものである。また、聖人は本来名づけられない存在であるが、それぞれの意義によって仮りに名づけるという考えは、如来の十号に対する基本的な見解を示したものである。

14　ある人が言う。初め（の部分）を開いて、後（の部分）を合わせる。初めの三（初善・中善・後善）を開いて（初・中・後の）三時の善とし、第四は「義」、第五は「語」、第六は「純一無雑」、第七は「具足清白」である。「梵行之相」はまた「純一無雑」のグループに所属する。これは『大智度論』や『注経』の解釈する意味である。

有人言、開初合後。開初三為三時善、第四義、第五語、第六純一無雑、第七具足清白。梵行之相還属純一無雑所摂。此是智度論及注経所釈意也。（大正三四・四七九上）

これは、13の日月灯明如来の続きの経文に「演説正法。初善、中善、後善、其義深遠、其語巧妙、純一無雑、具足清白、梵行之相」（大正九・三下）とあるものに対する注釈である。いわゆる七善と呼ばれるものであるが、経文をどのように七つに区切るかが問題なのである。ここでは引用しなかったが、『法華義疏』においては第一の解釈（『成実論』の説とされる）として、「初善中善後善」を第一、「其義深遠」を第二、「其語巧妙」を第三、「純一無雑」を第四、「具足」を第五、「清白」を第六、「梵行之相」を第七とする解釈を挙げている。第二の解釈が上に引用したものであるが、『大智度論』と『注法華経』の解釈とされるのである。[13]

15　『注』には「奥深いものを探っても究めることのできないことを『深』といい、はるか遠くて到達できないことを『遠』という」とある。

注云、探賾不可究曰深、綿邈不可及曰遠。（大正三四・四七九中）

これは、14の注の対象である「（其義）深遠」に対する注である。注文の「探賾」は、『周易』繋辞伝上の「探賾索隠、鉤深致遠、以定天下之吉凶」に由来する語である。

16 『注』には「四角いものと丸いものに相違するものがないことを『巧』といい、奥深く求めても見ることのできないことを『妙』という」とある。

注云、方円無所差曰巧、幽求不可覩曰妙。（同前）

これも、14の注の対象である「（其語）巧妙」に対する注である。

17 『注経』には「維摩詰は七日を延長して一劫とし、一劫を短縮して七日とした。ましてすばらしく巧みな人［仏］が真実唯一の門を開く場合、どうして長い劫を短い時間にすることができないだろうか。

注経云、維摩能申七日以為一劫、促一劫以為七日。況玄匠開真一之門、何為不能長劫為短時耶。（同前・四八〇中）

これは、日月灯明仏の説法が六十小劫にわたるのに、聴衆は瞬時と感じたという経文、「是時日月灯明仏従三昧起、因妙光菩薩、説大乗経名妙法蓮華教菩薩法仏所護念、六十小劫不起于座。時会聴者亦坐一処、六十小劫身心不動、聴仏所説謂如食頃」（大正九・四上）に対する注である。玄匠＝日月灯明仏の神通力を、維摩詰の神通力(14)を引合いに出して讃えている。

18 『注経』には「朝、経を説きおわって、夜すぐに涅槃に入る」とある。

注経云、朝説経竟、夜即入滅。（大正三四・四八〇下）

これは、「日月灯明仏於六十小劫説是経已、即於梵魔沙門婆羅門及天人阿修羅衆中而宣此言、如来於今日中夜、当入無余涅槃」（大正九・四上―中）に対する注で、日月灯明仏が『法華経』を説いた後、『涅槃経』を説かないで、そのまま涅槃に入ってしまうことを証明するために、吉蔵が引用したものである。もちろん、この劉虬の注が『涅槃経』不説を意識していたものかどうかは疑わしい。

19　『注経』には「一乗について思案する端緒を唱える以上、その前に三乗に分けるのが適当である」とある。

注経云、既唱擬一之端、宜前辨分三之意。（同前・四八二中）

これは、方便品の来意を示す中で、一乗の真実を明かす前に、三乗の方便を示さなければならないことを述べるために、吉蔵が引用したものである。

20　『注法華経』には「三でもなく一でもなく、様相がなくなっているのを『妙』となし、大でもなく小でもなく、衆生に通じているのを『法』となすのである」とある。

注法華経云、非三非一尽相為妙、非大非小通物為法也。（同前・四九四下）

これは、方便品の「仏告舎利弗、如是妙法、諸仏如来時乃説之」（大正九・七上）の中の「妙法」に対する注である。この注に対して、吉蔵は、

思うに、鳩摩羅什・僧肇の古い考えであり、今の新しい解釈ではない。

蓋是什肇之旧宗、非今新釈也。（大正三四・四九四下）

と批評している。三と一、大と小などの相対概念による把捉を絶する点のみを取り挙げていることが批判されているのである。吉蔵自身は、相対概念による把捉を絶する面と、相対的次元において三乗に対して一乗を優れたものとして宣揚する面の、二つの面を重視するからである。すなわち、

妙に二種類がある。第一には体妙である。一でもなく三でもなく、言葉も思慮も絶するという意味である。第二には用妙である。三でもなく一でもなければ、何によって褒めるのか分からない。昔の三に対するために、強いて感嘆して一とする。

妙有二種。一者体妙。謂非一非三言忘慮絶。二者用妙。非三非一、不知何以美之。為対昔三、強歎為一。（同前）

と、体妙と用妙の二面を認めているのである。

21『注経』には「もし無心であって徳を進めるならば、そうして後に理を体得するだけである。すぐれた道に対して有心であれば、それゆえ『慢』とするのである」とある。

注経云、若無心而進徳者、然後会理耳。有懐於増上之道、所以為慢也。（同前・四九九上）

これは、方便品のいわゆる五千の上慢、すなわち釈尊の説法を聞かないで退席してしまう五千の人をめぐる注である。経文には「比丘比丘尼　有懐増上慢　優婆塞我慢　優婆夷不信」（大正九・七下）とある。無心と有心（有懐）を対比させ、無心であれば理に合致し、有心であれば慢となることを指摘したものである。

22『注経』には「無我を知っているけれども、無我を我とすることもまた『慢』である」とある。

注経云、雖知無我、而以無我為我亦慢也。（大正三四・四九九上）

これは21の解説に示した「（優婆塞）我慢」に対する注である。

23『注経』には「有でないという言葉を信じるけれども、有でないことを信とする。これを『不信』という」とある。

注経云、雖信非有之言、而以非有為信。是曰不信。（同前・四九九中）

短い文であり、よく文意が分からないが、これも21の解説に示した「（優婆夷）不信」に対する注である。

24『注経』には「風が生じれば塵や砂が自然に飛び、太陽が出れば黒白が自然に区別される」とある。

注経云、風起則塵沙自飛、日出則黒白自別。（同前・四九九中―下）

これは、「衆中之糟糠　仏威徳故去」（大正九・七下）に対する注で、五千の上慢が退席したのは仏の威徳の故であることを、風や太陽に関する自然現象にたとえて解釈したものである。

25『注経』には「樹木は静かなことを本体としており、（経）行は動くことを特徴としている。思惟の兆しを生じて、（衆生の）機は、語るべきなのか沈黙するべきなのか、どちらかに決定しようとするのである」とある。

注経云、樹以静為体、行以動為相。欲発思惟之兆決語黙之機也。（同前・五〇八中）

これは、方便品で、釈尊が成道したばかりのとき、衆生に説法するかどうかに思いをめぐらしたことを述懐した部分、

「我始坐道場　観樹亦経行　於三七日中　思惟如是事　我所得智慧　微妙最第一　衆生諸根鈍　著楽癡所盲　如斯之等類　云何而可度」（大正九・九下）に対する注である。

26　『注法華』には「前仏［大通智勝仏］はよい世に出現したので、（子どもが）父の仕事を継承することが濃厚である。今、釈迦仏は悪い世に出現したので、子どもが（父の仕事を）継承する意義が稀薄である」とある。

注法華云、前仏出好世、紹父業濃。今釈迦仏出悪世、子紹義薄也。（大正三四・五〇九上）

これは、梵天などが釈尊に説法を勧請する部分をめぐるもので、化城喩品に説かれる大通智勝仏の場合は、梵天の勧請の前に、十六人の王子の勧請があるのに、なぜ釈尊の場合は王子の勧請がないのかという質問に対する解答として引用されている。(15)

27　『注経』には「疑いの心が外に除かれ、喜びの心が内に生じて、思わず舞い踊る。このため『踊躍』するのである」とある。

注経云、疑慮外除、喜心内発、不覚舞踏。是故踊躍也。（同前・五一二中）

これは、譬喩品の冒頭で、方便品の説法を聞いた舎利弗が歓喜する部分、「爾時舎利弗踊躍歓喜……」（大正九・一〇中）に対する注である。

28　『注経』には「『種種』とは三乗の前にある。とりもなおさず人天乗である」とある。

注経云、種種在三乗之前。即人天乗也。（同前・五二五下）

これは、譬喩品の三車火宅の譬喩の中の「如此種種羊車鹿車牛車、今在門外可以遊戯」（大正九・一二下）の「種種」に対する注であり、三乗の前に人天乗を置くのは、『大乗義章』で紹介される劉虬の教判と一致する。(16)

29　『注経』には「六法を聖なる果の本体とする。（六法とは）無漏の五陰と数滅無為を意味する」とある。

注経云、六法為聖果体。謂無漏五陰及数滅無為。（同前・五二六上）

これは28の解説に示した「今在門外」に対する注で、三乗の人の得る果報を六法とするものである。数滅無為は新訳

では択滅無為といい、智慧による煩悩の消滅を意味する。

30 この解釈は『注法華経』に出ている。それゆえ、そこには「譬えられるものを疑わないことを『信』といい、とうとう執らわれた言葉を悔いることを『解』と呼ぶのである」とある。
此釈出注法華経。故彼云、不疑所譬曰信、遂悔封言称解也。（同前・五四二下）
これは、信解品の「信解」の語釈である。吉蔵は三種の語釈を紹介しているが、その第一のものを示した後に、それが『注法華経』に出ていることを指摘したものである。

31 三車の前に「種種」を明かすのは、三乗の前に人天乗を説くことを意味するのである。思うにこれは『注経』の古い解釈であり、これを疑ってはならないのである。
三車之前明種種者、謂三乗之前説人天乗也。蓋是注経旧解、勿得疑之也。（同前・五四五中）
これは、28と同様の内容である。

32 『注経』には「悪趣は『聚落』のようであり、善趣は『国邑』のようである。すべて生死輪廻において経歴するところである」と解釈している。
注経解云、悪趣如聚落、善趣如国邑。皆是生死所経歴也。（同前・五四六下）
これは、信解品の長者窮子の譬えの中の「時貧窮子遊諸聚落、経歴国邑……」（大正九・一六下）に対する注である。

33 『注経』には「禅定は粗くて『米』のようであり、精進行は細かで『麨』のようであり、無礙（弁）は『鹽』のようであり、解脱は『酢』のようである。『鹽酢』は多くの味の主であり、二つの道［禅定と精進行］は二乗の宗教的能力である」と解釈している。
注経解云、定麁如米、精進行細如麨、無礙如鹽、解脱如酢。鹽酢為衆味之主、双道為二乗之根。（大正三四・五五一上）
これは、信解品の「当加汝価。諸有所須瓮器米麵鹽醋之属、莫自疑難」（大正九・一七上）に対する注である。注文の

「双道」はよく分からないが、禅定と精進行と解釈した。

34　『注経』には「(衆生の)宗教的能力の優劣に合わせることを『多少』とし、(衆生の)機に合わせて押さえつけたり、持ち上げたりすることを『取与』とするのである」とある。

注経云、応根利鈍為多少、随機抑揚為取与也。(大正三四・五五二上)

これは、信解品の「其中多少所応取与、汝悉知之」(大正九・一七中)に対する注である。

35　『注』には「『安穏楽』とは二乗の楽である。『世間楽』とは、人天の楽である。『涅槃楽』とは、大乗の楽である」と解釈している。

注解云、安穏楽者、二乗楽也。世間楽者、人天楽也。涅槃楽者、大乗楽也。(大正三四・五六三下)

これは、薬草喩品の偈の中の「皆令離苦　得安隠楽　世間之楽　及涅槃楽」(大正九・二〇上)に対する注である。

36　『注経』には「現在、法を聞いて一瞬でも随喜することができることは、松や柏がはじめて芽を出すや、そのまま雲をしのぐほどの勢いがあることにたとえられる。今、法を聞くことは浅いけれども、菩提の根本を樹立したので、記別を与えるのである」とある。

注経云、能現在聞法一念随喜、譬如松栢始萌便有陵雲之勢。今聞法雖浅、已樹菩提之根、故与記也。(大正三四・五八四下)

これは、法師品の「如是等類咸於仏前、聞妙法華経一偈一句乃至一念随喜者、我皆与授記。当得阿耨多羅三藐三菩提」(大正九・三〇下)に対する注である。

37　『注経』には「一極を要害の地とし、風によって舞い上がったり落ちたりする断見・常見がなければ、理解は仏のもとからやって来るので、『以仏衣覆之』という」とある。

注経云、以一極為衿帯、無断常之飄落、解従仏所来、故曰以仏衣覆之。(大正三四・五八六中)

これは、法師品の「当知如来滅後、其能書持、読誦供養、為他人説者、如来則為以衣覆之」(大正九・三一中)の「以

衣履之」に対する注である。

38　『注経』には「『手摩』は、法を弘通する人が宿ることのできることを表わすのである。『頭』は、その修行が高いことを表わすのである」とある。

注経云、手摩表弘法人得宿止也。頭表其行高也。（大正三四・五八六中）

これは、法師品の「当知是人与如来共宿、則為如来手摩其頭」（大正九・三一中）の「手摩其頭」に対する注である。

39　竺道生と『注法華経』には「これは小乗の教えによって仏を求めることに対するので、仏から遠いことが分かる。『法華経』の教えによって仏を求める立場に立つので、仏から近いのである」とある。

竺道生、及注法華経云、此対小乗教求仏、故知去仏遠。就法華教求仏、故去仏近也。（大正三四・五八六下）

これは、法師品のいわゆる高原穿鑿の譬喩の中の「譬如有人渇乏須水。於彼高原穿鑿求之、猶見乾土知水尚遠。施功不已転見湿土、遂漸至泥、其心決定知水必近」（大正九・三一下）に対する注である。

40　『注経』には「菩薩はこの土において、声聞は他の土において（『法華経』を弘通する）とは、一乗がはっきりした以上、すべての（川の）流れが一となるように、国に彼此の差別がなく、悟りに小乗、大乗の差別がなく、誓いについて相違しても、述べる内容はますます同じである」とある。

注経云、菩薩於此土声聞於他土者、欲明一乗既顕万流可一、国無彼此悟無少大、在誓雖異所暢弥同也。（同前・五九三上）

これは、勧持品において、薬王菩薩や大楽説菩薩たちがこの娑婆世界において『法華経』[17]を説くことを誓ったのに対して、声聞たちはこの娑婆世界ではなく、他の国土において『法華経』を説くことを誓ったことに対する注である。劉虯の注の思想的特徴は、「国に彼此の差別がなく、悟りに小乗、大乗の差別がない」というように、彼此や大小の差別を越えることにある。

41　今、竺道生と『注法華経』によって四行を明らかにすると、第一に空寂行、第二に憍慢をなくす行、第三に嫉妬を

離れる行、第四に慈悲行である。

今依竺道生及注法華経辨四行者、一空寂行、二無憍慢行、三離嫉妬行、四慈悲行。（同前・五九四上）

これは、安楽行品のいわゆる四安楽行についての注である。四安楽行の内容をどのように整理するかは、注釈家によって相違する。吉蔵は、道生と『注法華経』の説を紹介しているのである。

42『注経』には「天地（の大）も指一本と同じであり、万物（の多）も馬一頭と等しいという境地に達することはできないので、外道に近づいてはならない」とある。

注経云、未能天地一指万物一馬、故不応近於外道。（同前・五九五下）

これは、安楽行品において親近してはならないものを列挙するなかで、「不親近諸外道梵志……及路伽耶陀逆路伽耶陀者」（大正九・三七上）とある部分に対する注である。「天地一指万物一馬」は、『荘子』斉物論篇、「天地一指也。万物一馬也」に由来する表現で、万物斉同をたとえたものである。ただし、『荘子』の万物斉同が外道と見なされているのではなく、かえって仏教の立場として肯定されているという文脈であることに注意を要する。

43『注経』には『路伽耶陀』とは、ここ［中国］の礼儀や名目を正す教えである儒教や、墨子の流派のようなものである。『逆路伽耶陀』とは、老子、荘子の奥深い書の、仁を絶し、聖を捨てる類のようなものである」とある。

注経云、路伽耶陀者、如此間礼儀名教儒墨之流也。逆路伽耶陀者、如老荘玄書絶仁棄聖之例。（大正三四・五九五下）

これは42の解説に示した「路伽耶陀逆路伽耶陀」に対する注である。路伽耶陀（Lokāyata）は順世外道のことである。インドの思想を中国の思想家にあてはめている点が興味深い。「絶仁棄聖」は、『老子』第十九章の「絶聖棄智、民利百倍。絶仁棄義、民復孝慈」に由来する表現である。

44『注経』には「身体に彩色すること、幻術などのことである」とある。

注経云、文身幻術等是也。（同前・五九六上）

これは、安楽行品において、親近してはならないものとして挙げられている「那羅」（naṭa）に対する注である。

45 『注』には「第一に（男）根のないもの、第二に（男根と女根の）二つの根のあるもの、第三に根が（男根か女根か）定まっていないもの、第四に有限根、第五に嫉妬がなければ男性機能が役立たないものである」とある。
注云、一無根、二二根、三不定根、四有限根、五妬不能男也。（同前）
これも親近してはならないものとして挙げられている「五種不男之人」（大正九・三七中）に対する注である。「有限根」はよく分からないが、半月という時間的限定のある根という意味に解釈すると、半月不能男（半月だけ性交することができる）のことかもしれない。(18)

46 『注経』には「思うに、外国の数の名である。この土の姟兆の類のようなものである」とある。
注経云、蓋是外国数名。如此土姟兆之類也。（大正三四・六二〇下）
これは、薬王菩薩本事品の「復聞是法華経八百千万億那由他甄迦羅頻婆羅阿閦婆等偈」（大正九・五三中）に対する注である。那由他（nayuta）以下、kaṅkara, vivara, akṣobhya の音写で、いずれも巨数の単位である。「姟兆」は、兆は十億、あるいは万億のことで、姟は『集韻』に「十兆曰経。十経曰姟」とある。

47 『注経』には「教化がくまなく行き渡ることを『普』といい、究極なるものの隣りで、聖人に次ぐものを『賢』と呼ぶ」と解釈している。
注経解云、化無不周曰普、隣極亜聖称賢。（大正三四・六三一中）
これは、普賢菩薩勧発品の「普賢」の語釈である。

第四節 『法華遊意』における引用

48 『注法華経』は楊子江下流地方の道安・支道林・道壱・慧遠、黄河上流地方の鳩摩羅什・僧肇・道融・道恒という八人の師の要説を採用して、経序を著述した。それゆえ「（火）宅を脱出して車を求める場合、いったいどれが小

（さい車）でどれが大（きい車）であろうか。（化）城を消滅させて宝を採る場合、どれが（三百由旬の）近さでどれが（五百由旬の）遠さであろうか。（『法華経』の）教えは三乗・一乗を越えたところに集中しており、（仏身の）果は奥深く一丈六尺（の釈尊の肉身）を越えている」とあるのである。

注法花経採江左安林一遠河右什肇融恒八師要説、著於経序。故云、出宅求車、何小何大。滅城採宝、孰近孰遠。教凝於三一之表、果玄乎丈六之外也。（大正三四・六三八中）

これは3と一部同じ内容である。「出宅求車」は譬喩品において説かれることで、火宅を出れば、車の大小の差別がなくなるということを意味している。また、「滅城採宝」は化城喩品に説かれることで、化城を滅して宝処の宝を採れば、五百由旬と三百由旬の遠近の差別はなくなるという意味である。

49 『注法華経』には「三でもなく一でもなく、様相がなくなっているのを『妙』となし、大でもなく小でもなく、衆生に通じているのを『法』となす」とある。

注法華経云、非三非一尽相為妙、非大非小通物為法。（同前・六四二上）

これは20とほぼ同文であるが、吉蔵は、この注を絶待（相対を絶すること）によって妙を解釈する例として引用している。

第五節　『法華統略』における引用

50 劉氏は無相の一法に多くの意義を含ませている。

劉公以無相一法含於多義。（続蔵一―二三―四・一一右下）

これは、序品の「入於無量義処三昧」（大正九・二中）に対する注である。

第六節　結び

以上、吉蔵の法華経疏に引用された劉虬の『注法華経』の逸文を整理した。全部で五十ほどの断片的な注にすぎないので、その思想的特徴を十分に明らかにすることはできなかったが、究極的なもの、具体的には究極的な教え、究極的な仏身、究極的な悟りなどが、相対的概念によって把捉できないことを強調している点が最も特徴的であると言うことができる。たとえば、2では仏身が存在と消滅の対立を越えていること、仏寿が長短の対立を越えていることが説かれ、3や20では『法華経』の究極的立場が三乗と一乗の対立を越えていることが説かれ、5では空有の対立を越えることが説かれ、40では国土の差別や悟りにおける大乗・小乗の差別が究極的にはないことが説かれ、48では車の大小の差別や、五百由旬と三百由旬の遠近の差別が究極的にはないことが説かれている。

このように、究極的なものは相対概念によって把捉することはできないとして、相対概念の差別・対立を越えることが強調されているのである。これはすべての差別・対立するものが固定的実体を持たない点において、究極的には差別・対立が越えられることを明らかにする空の思想を踏まえたものであり、鳩摩羅什やその門下の思想をまさしく継承したものと言うことができよう。吉蔵によって多く引用されている理由も、劉虬と吉蔵の間に空の思想という共通の基盤があるからこそであると思う。

ただし、20の注に対して、吉蔵が批判しているように、劉虬は相対概念による把捉を絶する面に偏る傾向が強く、相対的次元において差別・対立が存在する意味をやや軽視する傾向があるのではないかと思われる。これも劉虬の特徴の一つと言ってもよいであろう。

(1)　大正四四・四六五上を参照。

(2)　牧田諦亮編『梁高僧伝索引』(一九七二年、平楽寺書店)によれば、大正五〇・三七二中、三七八中、三九三中、三

九三下に出る。また、牧田諦亮・諏訪義純編『唐高僧伝索引上』（一九七三年、平楽寺書店）によれば、大正五〇・四九三下、六五八中に出る。

(3)『出三蔵記集』巻第九に収められている（大正五五・六八上―下）。『無量義経序』の研究については、古田和弘「劉虬の無量義経序の背景」（『印度学仏教学研究』二五―二、一九七七年三月）を参照。なお、『仏祖統紀』巻第三十六には「注華厳経、以頓漸二門判。又注法華経、躬自講説」（大正四九・三四七下）とあり、『華厳経』の注釈をもなしたとあるが、この記事が事実だとしても現存はしない。

(4) 引用文中の「蚪」は「虬」の正字である。

(5)『大日本仏教全書』第九十五巻、四頁中段。行誡（一八〇六―一八八八）の校記には「未伝」とある。

(6)『法華文句』巻第九下（大正三四・一二七上）にも一文が引用されている。本章で紹介する吉蔵所引のもの（通し番号2）とほぼ同じものであり、吉蔵所引のものからの孫引きの可能性が高い。

(7)『唐高僧伝』巻第十一、吉蔵伝、「在昔陳隋廃興江陰淩乱、道俗波迸各棄城邑。乃率其所属往諸寺中。但是文疏並皆収聚、置于三間堂内。及平定後方洮簡之。故目学之長勿過於蔵。注引宏広咸由此焉」（大正五〇・五一四下）を参照。

(8) これらの八師と『法華経』との関係については、坂本幸男「中国仏教と法華思想の連関」（前掲）を参照。

(9) この文については、坂本幸男氏の簡単な考察がある。本書の第一篇・第一章の注（2）を参照。

(10) 吉蔵の法華常住説の論証については、本書の第二篇・第三章・第二節を参照。

(11) 慧観は僧叡と同じ解釈と指摘されているので、慧観も含めることができる。「道場慧観云……、評曰、還同叡公義也」（大正三四・三七七上）を参照。

(12) 横超慧日訳『法華義疏』（国訳一切経・和漢撰述部・経疏部三、一九三九年、大東出版社）の脚注には、この注が『注法華経』のものと推定しながら、『法華義記』に出ているとの指摘がある。きわめて簡略な注であるから、仮りに両者に共通の内容の注があっても差し支えはないであろう。なお、『法華義疏』における『注法華経』の引用の指摘については、国訳の脚注を参照した。なお、劉虬の『注法華経』は『注法華』『注経』とも呼ばれている。単に『注』と表記するものもある（「注云」「注解云」のような例）が、これも『注法華経』の略記と解釈した。

(13)『大智度論』巻第四十九（大正二五・四一一中）を参照。

(14)『維摩経』不思議品、「或有衆生楽久住世而可度者、菩薩即延七日以為一劫、令彼衆生謂之一劫。或有衆生不楽久住而可度者、菩薩即促一劫以為七日、令彼衆生謂之七日」（大正一四・五四六下）を参照。

(15)「爾時諸梵王　及諸天帝釈……請我転法輪」（大正九・九下）を参照。
(16) 前注（1）を参照。
(17) 大正九・三五下―三六上を参照。
(18) 五種不能男については、たとえば『十誦律』巻第二十一には「仏言、有五種不能男。何等五。一生不能男、二半月不能男、三妬不能男、四精不能男、五病不能男」（大正二三・一五三下）とある。

第四章　法雲『法華義記』の研究

序

本章は法雲の『法華義記』について考察するが、次の四節から構成される。第一節では、『法華義記』は法雲自ら著述したものではなく、法雲の講義を弟子が筆録したものであり、この筆録者が法雲の講義をそのまま筆録しただけでなく、注釈書としての充実を期するために、どのような工夫を凝らしたかについて考察する。第二節では、『法華義記』冒頭に見られる法雲の法華経観を明らかにする総論とも言うべき部分を全文翻訳しながら、その内容を考察する。『法華義記』は後の法華経疏に大きな影響を与えたが、訓読文も現代語訳もまだ用意されていないのが現状であるので、このような研究も有意義であろう。第三節では、『法華経』の一乗思想に対する法雲の特徴的な解釈として、権実二智論と因果論の視点からの解釈について考察する。第四節では、法雲の『法華義記』よりやや早い時期の成立と推定される敦煌写本の『法華義記』（スタイン本『S二七三三』と『S四一〇二』）と、法雲の『法華義記』との内容的な比較を試みる。

第一節 『法華義記』における講義者法雲と筆録者

一 問題の所在

『大正新脩大蔵経』第三十三巻所収の『法華義記』は法雲が自ら撰述したものではなく、彼の『法華経』講義を弟子が筆録したものであることは周知の事実である。この弟子がいったい誰であるのかを明らかにすることはできないが、法雲、および法雲の学系に伝わる学説が本疏においてどのように扱われているのかを検討し、それによって、本疏が法雲の講義をそのまま筆録したものなのか、それとも実際に本疏を執筆した弟子（以下、論述の便宜上、筆録者と呼称する）の主体的な立場がかなり反映しているものなのかという問題、換言すれば、法雲と本疏との距離関係の問題を考察する。

結論を先取りして言えば、本疏が法雲の名を特に出すことは、本疏が法雲の講義そのままを筆録したとすると、かえって奇妙に感じられる。筆録者は法雲の弟子、法雲の学系に連なるものであることは言うまでもないが、法雲の講義をそのまま筆録したのではなく、法雲の説に基づきながらも、筆録者が自分なりの注釈の工夫を凝らした跡を認めることができるのではないかと思われる。また、法雲という固有名ではなく、「一家所習」「即時所習」「今所習」「師習」などの表現によって、法雲から伝承、習学した説を意識的に対象化している点にも、筆録者の主体的な立場を感じさせるものがあると思われる。本節では、このような推定の可能性を具体的な資料によって示すことを目的とする。

二 法雲への言及

はじめに本書における法雲への言及を紹介する。

1 それゆえ因果をどちらも説くことが経の中心思想であることが分かる。この意義は光宅法師［法雲］のものであり、

今は（師説を）祖述して（自分勝手に）作るのではないのである。

故知因果双説是経正宗。此意是光宅法師、今述而不作也。（大正三三・五七四下。以下、本章における『法華義記』からの引用は頁・段のみを記す）

これは、『法華経』が因果を宗旨とすることは法雲の解釈であること、筆録者はいま法雲の解釈を祖述するのであって、自分の説を立てるのではないことをわざわざ断わった文である。『法華経』の宗旨という限定されたテーマに関して、ことさらに法雲説の祖述を強調することは、かえって他の箇所に関しては筆録者の立場が現われていることを示してはいないであろうか。

2　また改めて因縁の意義を解釈すると、ある人は「因は（果との関係が）親密で、縁は疎遠である。……」と解釈している。今、光宅法師は親密・疎遠という解釈をしない。まさしく「因と言うのは、果に相対的であるということであり、縁とはただ依るということである。もし万行によって果を望み見れば、（万行に）果に相対的であるという意義があるので、これを因と名づける。もし果によって万行を望み見れば、この果は万行によって得られるので、（万行は）果にとってとりもなおさず縁という意義である。

且更解因縁之義者、有人解言、因親縁疎。……今光宅法師解不作親疎之義。正言、言因者対果為義、縁者只是由藉為義。若拠万行望果、有対果之義諂之為因。若拠果望万行、此果則由万行而得、於果即是縁義。（五九七上）

これはいわゆる十如是のなかの「如是因」と「如是縁」の因と縁との意味についての注釈である。ある人の説では、因は親、縁は疎の意味としている。つまり、果に対して親密な関係のものが因で、疎遠な関係のものが縁と規定される。これに対して、法雲の説は、因は果に対する意味であり、縁は由藉（依るの意）の意味であるとする。万行を修行することによって果を獲得する場合、万行と果という二項の関係について二種類の捉え方ができ、一つは、万行は果に対して因であり、もう一つは、果は万行によって得られるので、万行は縁でもあるとする。[1] ここでは、法雲の講義の中で、法雲がある人の説を批判したという論述の形式を取ってはいない。筆録者がある人の説を紹介した上で、その説とは異

なる法雲の解釈を紹介するという形式である。

3 「開示悟入」の四句については、この四句を解釈するのに人ごとに相違がある。ある学系では、「最初の三乗別教を『開』とするのである。『般若経』の時を『示』と言うのである。『無量義経』を説くことを『悟』と名づけるのである。『法華経』を説くことを『入』と名づけるのである。『知見』は仏果の名である。万行を同じく取って、『知見』の範疇の中の『道』とする」と解釈している。この解釈もまた結構である。今、光宅法師は「……」と解釈している。……光宅法師はさらにまた善捨寺の中でこの四句を解釈している。……

開示悟入四句、人解此四句互有不同。一家解言、初三乗別教為開也。波若教時言示也。説無量義経名悟也。説法華経詺為入也。知見是仏果之名。同取万行作知見家道。此解亦好。今光宅法師解言、……光宅法師又於善捨寺中解此四句。……（六〇三中―下）

これは方便品の開示悟入の四仏知見(2)の注釈であるが、ここでは「一家」の解釈を挙げて「此解亦好」と肯定した上で、法雲の解釈を紹介し、さらに法雲の善捨寺（未詳）における別の解釈をも紹介している。はじめに肯定されている「一家」は筆録者の所属する学系を指すものではなく、一般的に「ある学系」を指すものであろう。というのは、前者の場合の用例は次節で引用するように、ほとんどの場合、他の解釈を提示したうえで、それに対して「一家所習」によればそうではないと否定する文脈においてであり(3)、ここの用例とは異なる。むしろ、「所以無量義経為法華作遊序者、凡有両家解。一家解言、……第二家言、……」（五八二中―下）とあるような例と同じ用法であり(4)、一般的に「ある学系」を指すと推定される。いずれにしても、筆録者は法雲の二種の解釈をよく知っているにもかかわらず、それによって法雲説と異なる「一家」の解釈を否定することがないのは、筆録者が法雲の解釈以外の解釈に対しても、本疏の注釈書としての価値を高めるために、意を配っていると言えるのではないだろうか。

4 「我及諸子若不時出必為所焚」とは、全部で二つの解釈がある。伝印法師は「私の化導の及ぶ人であるので、『我及諸子』と言う」と言っている。今、法雲法師は「如来の化導には衆生を覆う働きがあるので、これを父と呼ぶ。

……」と言っている。

我及諸子若不時出必為所焚者、凡有両解。伝印法師云、我化道所及之人、故言我及諸子。今雲法師云、如来化道有被物之功、呼之為父。……（六一七中）

これは譬喩品の火宅の譬喩に出る文（大正九・一二下）の解釈に二種あるとして、伝印と法雲の解釈を並べ挙げていて、筆録者は法雲の解釈を重視しているように思われるが、伝印の解釈を否定はしていない。伝印については未詳であるが、法雲の師の僧印(5)（四三五—四九九）の誤りかもしれない。もしそうであれば、法雲は僧印から『法華経』を受学したのであるから、その学系に連なる筆録者がことさら両者の解釈に対していずれかを選択していない態度も了解できる。

5　「香水灑地」とは、法雲法師は「禅定の水を浄戒の地に注ぐ。……」と言っている。

香水灑地者、雲法師言、以禅定水灑浄戒地。……（六三六上）

これは信解品の窮子の譬喩の文「覆以宝帳垂諸華幡、香水灑地散衆名華……」（大正九・一六下）に対する法雲の解釈を紹介したものである。この前後は経文の四字句が一々取り挙げられて注釈が施されているが、法雲の名を挙げて、その解釈を紹介するのはここだけである。ここ以外の注釈は筆録者独自のもので、ここだけが法雲の特色ある解釈を紹介したただけなのであろうか。論述形式からすると、そう考えざるをえないように思われるのである。

法雲の名を出すのは以上の例に尽きるのであるが(6)、わざわざ法雲の名を挙げることが、本疏が法雲の単なる筆録ではなく、法雲の弟子、またはその学系に連なる筆録者の主体的な立場を反映しているように思われる。換言すれば、筆録者が法雲の説を踏まえながら、かなり自分なりの工夫を凝らして注釈を施しているのではなかろうか。もちろん、要所要所において、自己の学系の説を提示し、法雲の名を出して、その説を参照していることは、本項、次項に引用するとおりである。

三 「一家所習」「即時所習」「今所習」「師習」の用例

筆録者が自己の所属する学系の立場から、他説を批判する際に、自己の学系を呼ぶ仕方には「一家所習」「即時所習」「今所習」「師習」という表現が見られる。もちろん、これらは筆録者が伝承、習学した法雲の説を指していると考えてよいであろう。

はじめに「一家所習」の用例を挙げる。ここでは、資料を提示するにとどめ、訳文は省略する。

1 今言如是者、此是通序之第一也。有人解言、文則称如、理則称是。又有人言、如明無異、是辨無非也。今一家所習言、如是両字更無別意。正為総挙一部経為我聞作詮叙。言如是一部経我仏辺聞也。(五七六下)

2 楽説辯才者、有人解言、是外化徳。正言楽為人説也。今一家所習猶是内徳。何以知然。有二義故。一理二教。(五八〇下)

3 旧解言、定有六見一聞事。不見此義。一家所習不爾也。(五八三中)

4 有人解言、下諸天龍鬼神猶属雨華。今一家所習不爾。此花本非諸天所雨、直是如来神力雨花。亦是如来神力動地。然地動既非地神所作、所雨之花寧関諸天所降耶。(五九〇中—下)

5 上開譬中本有十譬。今唯頌九譬、略不頌第十不虚妄譬。何以故然。旧解言、所以不頌第十者、上不虚妄譬本是舎利弗作此不虚妄譬。今者是仏説偈。云何用仏説偈頌舎利弗語耶。今一家所習不用此解。凡如此処亦復何限。故如寿量品中仏作医師不虚譬、問弥勒弥勒答仏明不虚。及至下仏還合(底本の「舎」を続蔵本によって改める)弥勒不虚譬。又如分別功徳品中仏説長行弥勒偈頌如此。比例実為不少。今所以不頌者、明不虚之意本令物得実解。時衆既得信心、不虚妄義其意自顕。是故略不頌第十不虚譬也。(六二五中)

6 所以言余年者、解有二種。一解云、実只自有五道、無別有阿修羅道。阿修羅道只摂入鬼神道。鬼神道中最勝者、離出諂作阿修羅道。既被出故言余也。一家所習不然。善有三品、下品感阿修羅。其多諂曲求道甚難、故貶之在鬼神道

也。（六三五中）

これらの例は「有人解」「旧解」「一解」などという表現で他説を提示した後に、筆録者が自己の学系を通じて伝承、習学した説はそれと異なることをはっきり宣言したものである。(7) この場合も、他説の提示は法雲の講義そのものにもともと存したと考えるよりも、筆録者が本書の注釈を充実させるために、師の法雲の説と異なる重要な他説を意図的に取り挙げ、それら他説と法雲の説との相違点を浮きぼりにしていると考えられないであろうか。

次に、「即時所習」と「今所習」の用例を一括して挙げるが、この表現も、今自分が伝承、習学した法雲の説を指したものであろう。

7　方便者、有人解言、方者言是方所之称、便者言巧。即時所習不然。正言此両字只是一句語也。方便者、是善巧之能也。此明聖人智有善巧之用故言方便也。又云方者言正、便者言巧也。（五九二中）

8　有人言、未来善感。正言曾有之善已生、何仮聖応。今所習不然。夫感応理微、非麁心所見。一念生善能感習果。時非縁不発。是故曾有之善、正招習果。又傍感聖人為生果之縁。……（六一七下）

9　夫師習不同、意致各異。古来旧義体用通漫。有人解言、索珍宝大車。経文自言、是時長者各賜諸子等一大車。若不索大、云何与大。即時所習意謂不爾。……（六一九上）

10　又有人解、是言教中索。又有人解、是機中有索。即時所習就情明索。意在後途。（同前）

11　有人解言、従三界外流来入三界中、故言入此宅。今所習不然。昔二万億仏所已曾受大乗化、即是父子義。故言汝諸子等。（六二七中）

これらもほとんど「有人解」を自己の学系から否定したものである。

8の例に「師習不同」とあるが、「師習」、すなわち師の法雲から学んだ説を指す表現が他に次の一例だけある。

12　師習不同、意致如此也。（五七七上）

これは「如是我聞」の解釈の結びの言葉で、師から学んだ説は異なるけれども、大体の趣旨はそれ以前に紹介した説

と同じようなものであるという意味である。したがって、ここでは師説を改めて紹介していない。

四　複数の解釈の提示、選択

本疏には複数の解釈を列挙した後に、正しい解釈を選択する表現が見られたり、また、「意謂不爾」などの表現によってある解釈を否定する場合があるが、これも法雲の講義そのままの筆録ではなく、筆録者自身が行なっている選択、否定のように思われる。用例を挙げる。ここでも資料を提示するにとどめ、訳文は省略する。

1 劫賓那者、亦是外国語、此間翻言坊宿。正言此人在僧坊中宿。如来知其根熟、仍化作老比丘、与同共宿。即於爾夜化令得道、故言坊宿也。又解言、此人是劫賓国人、従国受名。前解必然、後未必爾也。（五七九上）

2 下照無間上至色究竟者、竪論。上下光皆至、欲表天下万善皆帰極果也。今就教為義、未明無色有色。是故略不道也。有一種解。従下至阿鼻地獄以下、是第二現瑞相於他土。若因此解、於下偈極便、今且依前判。（五八三上―中）

3 欲説何等者、有両解。一解言、正聴仁答。如来出定、定説何等。第二解言、四衆瞻察仁者定説何等。用後解。（五八六下―五八七上）

4 今且就長行中大判為四段。……又解、為三段。第一思惟忖度、第二広略両重引証、第三総結上両段也。今且依前解。（五八七上）

5 有人解言、用此四行半偈、頌上仏説一解脱義我等亦得此法到於涅槃。文句乃相類、意謂不爾。……（六〇〇中）

6 有人曰、用此両偈頌教一。意謂不爾。何故知是因一。言仏種従縁起。因只是縁也。（六〇七下―六〇八上）

7 今者第一旧言宅体。今意不然也。此即譬上方便品中今我亦如是安隠衆生故下有両行偈、明釈迦同諸仏先三後一、明化主義也。（六一四中）

8 有一大宅、此下三行一句頌大宅。人多用此偈頌国邑聚落。此則不然也。（六二五下）

9 有人解言、色界衆生謗無色無因無果、如捉狗両足。又謗欲界無因無果、如以脚加頸。一往乃類覈実不然。今明欲界

有十使衆生。下自別有文明色界。那得言是色界耶。(六二六下)
10 有人解言、于時時衆有語。但経文略不載多。意謂不爾。此只取上多宝如来讃歎釈迦之言也。(六六一下)
11 第六爾時一切下明白仏道。仏那得猶在。今不用此解。只是自慶言我猶故及世尊在世也。(六七六下)

その他、一々、資料の引用は割愛するが、複数の解釈の中の特定のものを選択することなく、ただ複数の解釈を列挙する場合も少なくないし(8)、「又一解」「又釈」「又一種解」「一解」「亦言」「又解」などの表現によって異説を紹介することも多い。これらも、筆録者の注釈書を充実させるための工夫の跡と言えるのではないだろうか。

五　結び

従来、『法華義記』は法雲の講義を弟子が筆録したとだけ言われるにとどまっていたが、本節では、弟子の筆録者がとくに異説の提示、批判などに自分なりの工夫を凝らして、本疏の注釈書としての充実に努力している点を明らかにしようとした。このことは、『法華玄義』が智顗の講義に基づきながらも、弟子の灌頂がとくに旧説の提示、批判などに自分の工夫を凝らしている(多くは吉蔵の著作の参照に基づく)点と類比的な現象と言えると思う(9)。このことは、当時の注釈書成立において講義者と筆録者の異なる場合には、かなり共通に認められる現象であると推定される。

このように『法華義記』は、法雲の講義と弟子の筆録者の創意工夫の合作と言えるが、次節以下の論述においては、便宜上、法雲の『法華義記』といった表現を使う。

(1) 同類の注釈に「仏種従縁起者、若拠仏果望万善、此仏果由万善而得、仍諮因為縁。故言仏種従縁起也」(六〇七下)とある。
(2) 「諸仏世尊欲令衆生開仏知見使得清浄故出現於世、欲示衆生仏之知見故出現於世、欲令衆生悟仏知見故出現於世、欲令衆生入仏知見道故出現於世」(大正九・七上)を参照。
(3) 他の説との対比上、「一家」が使われているのではない用例として、「今一家所習言、経無大小例為三段。三段者、第一詺為序也。第二称為正説。第三呼曰流通」(五七四下)がある。また「家義今明因三義並是顕一句中不在開三句中、明

果三義竝是顕遠句中不在開近句中也」（五七四上）は、「家」の前の「一」が脱落しているのではないかと推定される。

（4）「又見一家解有二重」（六二三中）、「有二種解。一解、戒定為脚足、二諦境為宝机。一家言、権実二智為脚足、二諦境為宝机。如来二智常照二諦境、如宝机承足也」（六三五下）の例はどちらの用法か必ずしもはっきりしない。後者はあるいは自己の所属する学系の意かもしれない。

（5）『高僧伝』巻第八所収の伝記参照（大正五〇・三八〇中）。『法華玄論』巻第一、「但光宅受経於中興寺印法師」（大正三四・三六三下）を参照。

（6）他に一箇所、割注として「然此伏難是光宅法師伝謝寺次法師。次法師又伝江北招法師。解既名匠所伝、後生学士実宜遵奉也」（五八六下）とある。ただし、『大正新脩大蔵経』の脚注によれば、対校本である東大寺本ではこれを本文に作っている。「次法師」とは慧次（四三四―四九〇）を指すが、「招法師」は未詳。

（7）その他、「復小千国土下此是第二寄損生授果地記。所言果地記者、此中皆挙果以明損生。此是但人解此損生不同。今且就一家所習。従七地至金剛心凡有九品作損生之義。但煩悩是生因七地以上果報無有期限難可得判。只就断煩悩品数百千万種。今就一種作義。……」（六七二中）という用例があるが、ここでは自己の学系の説を強く主張するのではなく、仮りに提示するという方法を取っている。

（8）五八二下、六〇六中、六二九上、六三二上、六三五下―六三六上、六五七上などを参照。

（9）凝然（一二四〇―一三二一）の『五教章通路記』巻第十三に「光宅大師常講法華、畜暗開講無有筆録。門人於後緝集成疏。即如天台諸章疏等既得師意叙之疏中」（大正七二・三八三上）とあるように、筆者と類似の指摘があるが、凝然の指摘も本節で考察したような論拠に基づく推定であろうか。『五教章通路記』の文は、花山信勝『法華義疏の研究』（一九三三年、山喜房仏書林）三九五頁の指摘による。

第二節　『法華義記』冒頭の総合的解釈の考察

一　問題の所在

南北朝・隋代の経疏について、二種類の形式のものが区別される。その一つは、経典の文句を一々解釈する、いわゆる随文解釈の前の部分において、注釈の対象である経典の思想の全体的な特徴を明らかにする総合的解釈がなされるもので、そこでは経題の解釈が主な内容をなしている。もう一つは、総合的な解釈と随文解釈とがそれぞれ独立して一書をなした形式のものである。たとえば、後者の形式のものは吉蔵や智顗・灌頂の経疏に見られる。吉蔵の『法華義疏』や智顗・灌頂の『法華文句』は随文解釈だけの経疏であり、吉蔵の『法華玄論』『法華遊意』や智顗・灌頂の『法華玄義』は総合的解釈の経疏である。前者の形式のものは比較的多く、道生の『妙法蓮花経疏』、法雲の『法華義記』、浄影寺慧遠の多くの経疏、吉蔵の『法華統略』などの経疏が該当する。

本節で考察する『法華義記』も「如是我聞」の解釈から始まる随文解釈の前の部分において、『法華経』全体に関する総合的解釈をなしている。この部分は法雲の法華経観を知る上で、きわめて重要な資料であるので、全文を引用しながら、法雲がそこで何をどのように論じているかを詳しく考察する。その際、この総合的解釈だけでなく、『法華義記』全体の記述を参照することに留意したい。したがって、本節は論題のように『法華義記』冒頭部分を考察の中心的対象とするものではあるが、筆者としてはこの部分を手がかりに『法華義記』全体の考察を試みる意図を持つものである。『法華義記』のような経疏は、煩瑣な形式的分科と随文解釈に迷わされて、その思想を整理しにくいという研究上の困難があると思われるので、このような方法を用いることにしたのである。

さて、総合的解釈は大きく分けると、教判思想、経題の解釈（経題釈）、分科の三部分に分けられるので、それぞれ

段落を分けて考察する。第一段落の教判思想は短いので、一括して考察する。第二段落の経題釈は略釈と広釈とから成り、さらに略釈においては、妙法、蓮華、経の三段に分けられて解釈がなされている。広釈においては、妙法の解釈において因の三義と果の三義が説かれ、さらに、これとは別の一解釈が紹介されている。次に、法、蓮華、経について簡潔な解釈がなされ、その後、諸経の経題の付け方、諸経の宗旨、諸経の品題の付け方などが論じられている。第三段落の分科においては、いわゆる序・正・流通の一経三段が説かれ、さらに序説、正説、流通説のそれぞれが細分されている。このように、三段落それぞれがさらに多くの段落に分けられるので、適宜項目を分けて議論を進めたい。筆者が試みた以上の段落分けを、全体の展望が得られるように、あらかじめ左に示す。

二　教判思想
三　経題釈
　(一)　略釈
　　(1)　妙法の解釈
　　(2)　蓮華の解釈
　　(3)　経の解釈
　(二)　広釈
　　(1)　因の三義
　　　(a)　因の第一義——因の体の長短
　　　(b)　因の第二義——因の義の広狭
　　　(c)　因の第三義——因の用の勝劣
　　(2)　果の三義

(a)果の第一義——果の体の長短
(b)果の第二義——果の義の広狭
(c)果の第三義——果の用の勝劣
(3)　別解
(a)因の三義
(b)果の三義
(4)　果の解釈
(5)　法、蓮華、経の解釈
(6)　諸経の経題の付け方
(7)　諸経の宗旨
(8)　諸経の品題の付け方

四　分科

(一)　第一の一経三段
(二)　第二の細分
(1)　序の細分
(2)　正宗の細分
(3)　流通の細分
(三)　第三の細分
(1)　序——通序と別序の細分
(a)通序の五

(b)別序の五
(c)五序の順序
(2) 正宗の細分
(a)因の四段
(b)果の四段
(c)因の四段と果の四段の比較
(d)因に別序がなく、果に別流通がない理由
(3) 流通の細分
(4) 問答

また、全文を引用するとは言っても、考察の便宜上、本文を適当に区切る必要があるので、区切った本文には通し番号を付すこととする。

二　教判思想

1

釈迦如来が最初にこの国土に応現して、やっと長い迷いから目覚め、はるかに究極的な聖人［仏］に同じようになろうとする。ただし、衆生は過去世に植えた善がわずかで、過去の因が弱いので、（劫濁・見濁・煩悩濁・衆生濁・命濁の）五つの濁りに大乗を受けるべき機を妨げられ、（慳貪・破戒・瞋恚・懈怠・散乱・愚癡の）六種の悪心にその智慧の眼を覆われるようになる。そのうえ（生死は）険しくはるか遠く、生死は果てがない。このため、にわかに一乗の因果の大理を明かすことができず、事がらとしてやむを得ず、最初に鹿苑に行って三乗それぞれの異なる因を開き、別々に修行して（別々の）果に趣くことを指し示す。このようにして歳月が過ぎ去り、『大品般

若経』に至って教えを明かし人を救済し、菴羅樹園（の『維摩経』において）法を説き道を弘め、歳月が経過した。やはりまだそれぞれ異なる因、別々の果を明かし、衆生の機を成熟させる。そこで、（天・龍・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅迦の）八部衆や（比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の）四衆は、長い年月聖人を見、過去世において善行を修め、とうとう五つの濁りという障害を軽くし、大乗を受けるべき機を動かし、今の（『法華経』の説法場所である）王舎城に至って、はじめて如来がこの世に出現した大意に合致し、三乗に固定的に執著する心を破り、莫二の教・同帰の理を明らかにする。そのとき、また方便を過去において廃し、真実を今において語る。因を明かすと万善を収めて一因とし、果を語るとまた上の（五百塵点劫の譬喩によって示された）数の二倍であるものを究極的な果とする。

釈迦如来初応此土、乃欲覚悟長迷遠同極聖。但以衆生宿殖善微過去因弱、致使五濁障於大機六蔽掩其慧眼。又嶮難長遠生死無際。是故不可頓明一乗因果大理、事不得已、故初詣鹿苑、開三乗異因、指別為趣果。如是荏苒至大品、明教度人、菴羅説法弘道、経年歴歳。猶明異因別果長養物機。於是八部四衆積年覲聖、曩日修福、遂令五濁障軽大乗機動、至今王城、始称如来出世之大意、破三乗定執之心、闡揚莫二之教同帰之理。于時且廃権於往日、談実於当今。明因則収羅万善以為一因、語果則復倍上数以為極果。（五七二下）

引用文中の「莫二」は無二の意で、唯一と同義である。「同帰」は同じく帰着するの意で、具体的には、万善（すべての善）が成仏という一果に同じく帰着することを意味し、『法華経』の一乗思想を表現したものである。「復倍上数」は『法華経』如来寿量品に説かれる釈尊の寿命に関する表現で、法雲は『法華経』に説かれる仏身の性格を規定するのに、しばしばこの表現を用いる。「我本行菩薩道所成寿命、今猶未尽復倍上数」（大正九・四二下）を参照。

『法華義記』の冒頭は、釈尊一代の教化を整理する、いわゆる教判思想を説いたものである。釈尊は最初この娑婆世界に応現され、やっと長い間の迷いから覚めて、はるか過去の仏と同じくなろうとする。しかし、衆生は過去の善因が

微弱なので、五濁のためにその大乗を受けるべき機は遮られ、六蔽のためにその智慧の眼は覆われてしまって、釈尊はただちに「一乗の因果の大理」を明かすことができない。そこで、釈尊はやむをえず鹿苑に趣いて三乗を説く。この三乗は因果論の視点から、「三乗異因」「別為趣果」と表現されているが、要するに、声聞、縁覚、菩薩の三因と、阿羅漢、縁覚、仏の三果を意味する（縁覚は因位と果位とを区別する名称がないので、同じ言葉を使う）。その後、『大品般若経』や『維摩経』を説き、「異因別果」、要するに三因三果を明かして、衆生の機を成長させた。このように長い間の教えによって、衆生の「大乗の機」も発動し、王舎城において、はじめて釈尊は自身のこの世に出現した本心に合致する『法華経』を説くことができた。この『法華経』は、三乗に執著する心を破り、唯一の教えと、すべての善がみな同じく成仏という一果に帰着するという道理とを明らかにするものである。そして、三乗を過去における権（仮りの教え）として廃し、『法華経』（一乗）を現在における真実として語る。また、『法華経』は釈尊が成道後ただちに説くことのできなかった「一乗の因果の大理」を明かしたものであるが、『法華経』に説かれる因果は、万善を「一因」（成仏という一果をもたらすものであるから一因と言われる）とし、五百塵点劫の二倍あるとされる仏寿の長遠という究極の果を一果とする。

以上が、引用文のおおよその意味であるが、法雲は『法華経』自身が釈尊一代の教化を三乗から一乗へと整理していることに基づいて、これを因果論の視点から三因三果から一因一果へという図式で整理している。釈尊の真意は「一乗の因果の大理」を明かすことであったが、衆生の機が未成熟であったために、鹿苑における三乗の説法、『大品般若経』、『維摩経』の説法によって衆生の機を成熟させ、ついに『法華経』によって「一乗の因果の大理」を明かし、本懐を果たしたのである。『法華義記』冒頭における記述だけに、『法華経』を位置づける文章としてはよくまとまっていると言えるが、ここには『涅槃経』への言及が見られないなどの不十分な点も存しているので、法雲の教判思想に関する記述を『法華義記』全体の中から検索し、それを考察する。論述の便宜上、適宜分節する。

(一)　五時教判について

智顗・灌頂の『法華玄義』巻第十上には、定林寺僧柔（四三一―四九四）・慧次（四三四―四九〇）・道場寺慧観らは漸教を、有相教・無相教・褒貶抑揚教・同帰教・常住教の五種に分け五時教判を立てたこと、開善寺智蔵（四五八―五二二）や法雲もこの五時教判を用いたことが述べられている。(1) 五時教の名称は吉蔵『三論玄義』によれば、『法華玄義』紹介のものと若干相違し、三乗別教・三乗通教・抑揚教・同帰教・常住教である。(2) 五時教それぞれに配当される具体的な経典は両者とも共通であり、第一は『阿含経』、第二は『般若経』、第三は『維摩経』・『思益梵天所問経』、第四は『法華経』、第五は『涅槃経』である。

このように、智顗や吉蔵などの著作という間接資料によって、法雲が五時教判を用いたとされるのであるが、法雲の講義を弟子が筆録したと推定される『法華義記』において、法雲の五時教判の実態がどのようなものであったかを考察したい。(3)

まず、「五時」という表現に注目すると、次のように『法華義記』には確かに数回の用例がある。第一例は、ただ（衆生の）宗教的能力と性質に応じて（教えに）五時の相違があるだけである。そのとき、当時の人々は説かれるとおりに修行する。ただし、阿難比丘はむかし直接（仏の）金口（の説法）を受けたいという願いを心に持った。仏が涅槃に入った後に、さらに（経・律・論の）三蔵を拾い集め、五時（の教え）を残らず述べ、紙墨に書写し、（経）巻が世界に満ちるようにし、後代の人々が再び（仏の）真実の姿を見ないけれども、直接金口を聞き、（経）巻を見、文を求め、（仏の）始めから終わりまでの説法の大意を洞察するようにさせようとするので、多くの経の品の題目を作った。

但随根性、有五時差別。于時時衆如説修行。但阿難比丘曩劫懐願親承金口。仏滅度後、仍採拾三蔵、具述五時、致有書写紙墨巻盈世界、欲令後代時人雖復不覩真容親聴金口覧巻尋文徹見始終説法大意、故作諸経品目。（五七四下）

である。この引用文は諸経の品題の付け方に関するもので、五時教は釈尊が衆生の根性にしたがって説いた結果の区別であり、また、釈尊が涅槃に入った後に、阿難が釈尊の説いた三蔵を拾い集めた時に、五時教に区別したことが指摘されている。ここでは「五時」とあるだけで内容には触れられていない。このような例は他にもいくつかある(4)が、内容に言及する用例を検索すると、権実の二智を解釈するところで、五時教それぞれにおける二智の内容の相違に論及している。すなわち、

次に、多くの経が明かす二智の相違を明かす、第五。多くの経(に明かす二智)はそれぞれ相違し、全部で五種類がある。第一には(成道後)十二年という、早い時期の有相教の明かす二智である。生老病死、分段無常の境を照らすものを権智と名づけ、刹那無常を照らすものを実智と名づけるのである。第二には『大品般若経』に明かす二智である。……第三にはとりもなおさず『維摩経』に明かす二智とは、……。第四には『涅槃経』に明かす二智とは……。第五にはこの『法華経』に明かす所の二智に従う。……

次明衆経所明二智不同第五。衆経不同、凡有五種。一者十二年前有相教所明二智。若照生老病死分段無常境者名為権智、若照刹那無常名為実智也。二者大品経所明二智。……三者即是維摩経所明二智者……四者是涅槃経所明二智者……五者就此法華所明二智。……(五九三下―五九四上)

とある。ここの段落の名称は別の箇所では「釈会五時経、故辨二智不同、第五」(五九二中)となっており、五時の経典を取り挙げたことは確かである。この引用文によれば、有相教、『大品般若経』『維摩経』『涅槃経』『法華経』が五時の経典の内容である。有相教は、既述のとおり『法華玄義』に紹介される五時教の第一と名称が一致しており、具体的な経典としては『阿含経』が該当すると考えられる。また、次の②で考察するように「三乗別教」という用語も見られる。これは『三論玄義』に紹介される五時教の第一の名称である。その他の四時教については、他の箇所で「大品之教三乗通教」(六三九中)、「如来大品座席只用三乗通教化功為命」(同前)とあるように、『大品般若経』が三乗通教と規定されている以外、何ら言及されていない。ちなみに、三乗通教は、既述のとおり『三論玄義』に紹介される五時教の第

二と名称が一致している。

要するに、『法華義記』における五時教については、それに該当する具体的な経典名は『法華玄義』『三論玄義』と一致するが、有相教、三乗通教を除いて、『維摩経』を指す褒貶抑揚教、『法華経』を指す同帰教、『涅槃経』を指す常住教などの名称は見られない。ただし、「同帰」という術語は「同帰之理」（六〇一上など）、「同帰之義」（六〇一下など）、「同帰之法」（六〇五中）、「万善同帰」（六〇五中など）など、『法華経』の思想を表現するものとして多数見られる。また、常住については「此経明法身、不同常住経所明法身」（六三五下）、「此則開涅槃前路、作常住之由漸」（六六〇中）とあり、『涅槃経』を「常住経」と規定していることは明らかである。「常住教」の用語はないが、「常住経」の用語が存する。これに対して、『維摩経』を指す褒貶抑揚教は、これに類する表現も皆無である。

また、引用文の五時教の配列は、『法華玄義』『三論玄義』に紹介される、釈尊の説法の順序に従った配列と異なり、『涅槃経』が第四、『法華経』が第五になっている。これは『法華経』に焦点をあてた注釈書という性格に制約されたものであると推定される。『法華義記』においても、『法華経』法師品の「我所説経典無量千万億、已説今説当説。而於其中此法華経最為難信難解」（大正九・三一中）の注に、

「已説」とは、昔からの三乗などの教えである。「当説」とは、とりもなおさず『涅槃経』を指して「当説」とする。「今説」とは、とりもなおさず『法華経』である。このような意義があるので、「第一」と呼ぶのである。

已説者、昔来三乗等教。当説者、即指涅槃為当説。今説者、即是法華。有如此義、故称第一也。（六六〇中―下）

とあるように、説法の順序としては『法華経』『涅槃経』という順が考えられているからである。

その他の有相教・『大品般若経』・『維摩経』の順序は、『法華玄義』『三論玄義』に紹介される五時教と一致している。『法華義記』における信解品の窮子の譬喩の解釈によれば、過去の二万億仏のもとでの大乗による教化、衆生における大乗の理解の喪失と六道輪廻、人天乗の機の発生、声聞乗・縁覚乗の二乗による教化、『大品般若経』の説法、『維摩経』の説法、『法華経』の説法による仏の教化の完成、という次第順序が、法雲によって構想されていたことが分かる。(5)

この最後の『法華経』の後に、さらに『涅槃経』が説かれるのであるが、窮子の譬喩の解釈には『涅槃経』までは含まれない。

(二) 三乗別教について

引用した本文1において、鹿苑に趣いて三乗を説いたことが明かされているが、『法華義記』にはこの三乗を「三乗別教」(『三論玄義』に紹介される五時教の第一の名称)と表現することが見られる。たとえば「昔日鹿苑説三乗別教」(五九三下)などがある。(6) この三乗別教の内容については、

ところが、三乗別教もまた順序を追って説く。鹿苑において四諦を説き、王舎城において十二因縁を説き、後に『優婆塞戒経』を説く。

然三乗別教亦次第説。鹿苑説四諦、王舎城中説十二因縁、後説優婆塞戒経。(六一一下)

とある。『法華経』序品に「為求声聞者、説応四諦法、度生老病死、究竟涅槃。為求辟支仏者、説応十二因縁法。為諸菩薩、説応六波羅蜜、令得阿耨多羅三藐三菩提成一切種智」(大正九・三下)とあるように、四諦は声聞乗、十二因縁は縁覚乗と規定されるものである。『優婆塞戒経』(7) は曇無讖(三八五—四三三)訳で、善生長者という優婆塞のために戒を説いたものである。したがって、一般的に三乗と言えば、声聞乗、縁覚乗、菩薩乗を指し、この場合の菩薩乗は『大品般若経』や『維摩経』などの大乗を意味することがあるが、この三乗別教と言う場合は、第三の乗が『優婆塞戒経』を指しているので注意する必要がある。

(三) 『大品般若経』について

『大品般若経』が三乗通教と規定されていることはすでに述べたが、『法華義記』においては、しばしば釈尊一代の教化における『大品般若経』の説法に言及している。たとえば、譬喩品の注に、

昔日の『大品般若経』の座席にいる時、菩薩が大乗を受学し記別を受けて成仏するのを直接見る。

昔日大品座時親見菩薩受学大乗受記成仏。（六一一中）

とある。特に信解品の窮子の譬喩の解釈において、『大品般若経』に言及する場合が多い。(8)

㈣『維摩経』について

『維摩経』を釈尊一代の教化に位置づけることは、『法華義記』ではただ一箇所においてのみなされている。それは信解品の窮子の譬喩の解釈において、

「復経少時」とは、（『般若経』において声聞が仏の代わりに菩薩に対して仏の教えを）移転して教えて以後、『法華経』の座席から遠くないので、「少時」と言う。ただ『維摩経』の教えを説くことを経由するので、「経時」と言うのである。

復経少時者、転教之後去法華座不遠、故言少時。只逕説維摩教、故言経時也。（六三九下）

と述べられている箇所である。

㈤『華厳経』について

『法華義記』においては『華厳経』への言及は皆無であり、したがって法雲はその教判の中に『華厳経』を組み込んではいない。『大般涅槃経集解』における僧宗（四三八―四九六）の注には「昔七処八会、説華厳方広」（大正三七・四一五下）と、『華厳経』への言及があるのに比べるとやや奇妙な感がする。(9) また、敦煌写本『法華義記』には「華厳会上、始見我身聞我所説、即便信受」（大正八五・一七九上）とあるように、『法華経』涌出品の「此諸衆生始見我身聞我所説、即皆信受入如来慧」（大正九・四〇中）の文に『華厳経』の説法を読み取っていることと比べると、逆に『華厳経』への言及のないことが法雲『法華義記』の一つの特色と見なされる。(10)

㈥『法華経』と『涅槃経』との比較

五時教判の特徴は、『涅槃経』が常住教と規定されることから分かるように、仏身の常住を説く点において『法華経』よりも優れた経典であると認めることである。『法華義記』においても、二経の比較は、この仏身の常住をめぐってなされている。たとえば、

もし理において論じれば、（分段の生死と不思議変易の生死の）二種の生死を乗り越える以上、当然常住の涅槃であるはずである。ところが今、この教えはまだこの理を明かさないので、「復倍上数」を涅槃と名づけている。

若使理中為論、既度二種生死、応是常住涅槃。而今此教未明此理、故名復倍上数以為涅槃。（六二四下）

とある。これによれば、分段の生死と不思議変易の生死の二種の生死を乗り越えれば、当然常住の涅槃を獲得できるはずであるが、『法華経』にはこの道理がまだ説かれず、五百塵点劫の二倍あるとされる仏寿、すなわち、長遠ではあるが、有限な仏寿を涅槃とするので、常住の涅槃ではないと言うものである。また、『法華経』に説かれる法身の意味について、

ところが、『法華経』に明かす法身は、常住とは同じではないのである。解釈に二種類がある。第一には「金剛心を延長して長くこの世にとどまる者を法身とする」と言う。さらにまた「ちょうど十方の仏たちをまとめて互いに相手を遠くから見ることを明かす」と言う。それゆえ、無量寿仏は現在西方において教化し、まだここ［娑婆世界］に来ないことが分かる。ここからかしこを見れば、かしこ（の仏）［無量寿仏］はとりもなおさず法身である。ところが、応身はもともと姿形があり、法身はもともと姿形がない。仏がまだここに来ない以上、ここにおいてはとりもなおさず姿形がなく、法身にほかならない。もしここにやって来て応現すれば、とりもなおさずここに応現する点で、応身である。他方からここを見れば、とりもなおさずここ（の仏）を法身とするのである。

然法華経所明法身者、不同常住也。解有二種。一云延金剛心久住世者、以為法身。又云正明総十方諸仏更互相望。

故知無量寿即時在西方教化未来此間。此間望彼、彼即是法身。然応身本有形有像、法身本無形像。仏既未来此間、於此間即無形無像、即是法身。若来応此間、即於応此間是応身。他方望此間、即持此間、作法身也。（六二九上）

と述べられている。これによれば、『法華経』に明かす法身は、神通力によって金剛心を延長してこの世に住する仏を法身と名づけたものか、他方世界の応身、たとえば無量寿仏を、この世界においては無形無像という理由で法身と名づけたものかであるとされる。金剛心は、金剛石のような堅固な心を意味し、一般には菩薩の最高位の心であるが、ここでは仏が無余涅槃に入らずに、この世にとどまるために必要な心の意である。このように、『法華経』に明かされる法身は、『涅槃経』に説かれる常住の法身とは相違している。この点については、別の箇所で、はっきりと、[11][12]

この経［『法華経』］に法身を明かすことは、常住経（の『涅槃経』）に明かす法身とは同じではない。

此経明法身、不同常住経所明法身。（六二五下）

と述べられている。

(七)　『無量義経』について

『法華経』序品には、釈尊が「大乗経名無量義教菩薩法仏所護念」（大正九・二中）を説いて、無量義処三昧に入ったと説かれている。この経を中国の注釈家の多くは『無量義経』と解釈した。法雲もその一人である。したがって、法雲は『無量義経』を、『法華経』と『大品般若経』・『維摩経』の間に説かれ、『法華経』の序の役割を果たしていると解釈している。すなわち、

今、『無量義経』について、やはり『法華経』を聞くことのできる弟子たちがこの経［『無量義経』］を聞くことを明かす。ただし、まだ『法華経』を説かない以前に、さらに『無量義経』を説く。『大品般若経』『維摩経』に無相空の意義を明かすけれども、（声聞・縁覚・菩薩の）三家の因を修行することを「量」となし、三乗が果を得ることが同じでないと言う。ところが、『無量義経』には「そもそも善を行なえば、すべて仏果を得る」とある。この

ために『大品般若経』『維摩経』と相違する点がある。さらにまた、ただあらゆる善が成仏することを言うだけで、三乗を集めて一乗に帰着させることを明かさない。このためにまた『法華経』と相違する。(『大品般若経』・『維摩経』と『法華経』との)二本の柱の間に位置する以上、このために『法華経』のために序となることができるのである。

今明無量義経猶是堪聞法華徒衆聞此経。但未説法華之前、仍説無量義経。大品維摩雖明無相空義、猶言三家行因為量、三乗得果不同。然無量義経言、夫行善者、皆得仏果。是故有異大品維摩。又直言万善成仏、不明会三帰一。是故復異法華。既居両盈(甲本による)之間、是故得為法華作序也。(五八二下)

とある。引用文中の「両盈之間」の「盈」は「楹」の誤りとして訳した。『無量義経』は万善成仏を説く点で、『大品般若経』・『維摩経』と異なり、その点では『法華経』と同一であるが、会三帰一を説かない点で、『法華経』と異なるとされ、両者の中間にあって、『法華経』の序となると規定されている。

三　経題釈

(一)　略釈

(1)　妙法の解釈

2　今、「妙法」と言うのは、「妙」という概念は軝を絶するすばらしいものである。「法」について語ると、因果をどちらも説く。なぜならば、昔日、仏は六度[六波羅蜜]ばかりを修行することを因として、有為・無為の二種の果を受ける。無為の果を論じる場合は、ただ分段(の生死)の結使[煩悩]を断ち切り、三界の報いが滅することをこれの果とする。最初に(仏の寿命を)八十歳と言い、後に七百阿僧祇の間この世にとどまると言って、自己の獲

得したものをまだ聞いたことのないものに伝え教化し、少しく衆生に利益を与え、有為の果の作用をなす。ところが、この因、この果はまだすべてを究極的な美とはせず、これを麁と呼ぶ。

今日、因を明かすことは、あらゆる善を総括して同帰［同じく仏果に帰着する］の路となし、三乗の修行者を率いて五百（由旬の）の険しい道を渡り、とうとう宝物のある場所に到着させる。また二種の果がある。三界の内と外の二つの因を断ち切る。ことかしこの二つの報いを滅することは無為の果の究極である。有為の果の作用とは、（仏の一切）種智がひときわ輝き、仏果は等しく明るい。理についてこのことを推し量ると、そのとき当然無余涅槃に入り、静寂の境地に至るはずである。ただし、大悲の心は限りがなく、人を救済する心は行き詰まることはない。近くは神通の力を借り、遠くは大衆のあらゆる修行に動かされることによって、とうとう金剛心を延長してこの世にとどまることができ、寿命は限りなく衆生に利益を与えることが無限である。それゆえ、常に三界において応現し、さまざまな身体で六道に入り、姿を見、声を聞く弟子たちに莫二の偉大な福徳を生じさせる。そうであれば、因は多くの麁の名を絶し、果は精妙の究極を極める。このために因果の二つの法はどちらも「妙法」と呼ぶ。

今言妙法者、妙名是絶麁之奇。語法、則因果双談。何者、昔日仏偏行六度為因、感有為無為二種果。若論無為果、只断分段結使、三界報亡為之果。初言八十、後言七百阿僧祇住世、以己所得伝化未聞、小小益物、作有為果用。然此因此果未尽為極之美、称之曰麁。

今日明因、総括万善、為同帰之路、将三乗行人、度五百嶮難、遂到宝所。亦有二種果。断絶三界内外両因、滅除此彼二報、無為果極。有為果用者、種智一朗、仏果斉明。理而推之、于時則応入無余涅槃至寂然之地。但大悲之意不限、度人之心無窮、近藉神通之力、遠由大衆万行之感、遂能延金剛心、留住於世、寿命無窮、益物無崖。故能常応在三界之中殊形入六道之内、使見色聞声之徒生莫二之大福。是則因絶衆麁之名、果極唯精之極。是故因果両法倶称為妙法。（五七二下―五七三上）

引用文中の「麁」はあらいの意で、粗と同義である。法華経疏においては、しばしば妙の反対語として用いられる。「有為無為二種果」は、有為果と無為果のことであり、ここでは無為果とは涅槃のことで、有為果は無為果に基づく仏の現実的な救済活動を意味しているようである。「八十」は通常の仏伝に出る釈尊の寿命であり、「七百阿僧祇」は、『首楞厳三昧経』巻下に「爾時堅意菩薩心大歓喜、即還娑婆世界、白仏言、世尊。彼照明荘厳自在王仏、寿七百阿僧祇劫。而告我言、如我寿命、釈迦牟尼仏寿命亦復如是」（大正一五・六四五上）と出る釈尊の寿命である。「度五百嶮難、遂到宝所」は、『法華経』化城喩品に出る、五百由旬という長く険しい道の向こうに宝処があるとされる譬喩に基づく表現である。「種智」は仏の一切種智（すべてを知る完全な智慧）のことである。「無余涅槃」は、身体（余依）の残存する有余涅槃に対して、身体の滅した完全な涅槃のことである。

ここは「妙法蓮華経」という経題の「妙法」の部分の解釈をなす段落である。「妙」は「法」の形容語であり、「麁」の反対語とされるので、簡単に言えば「すばらしい法」ほどの意味である。なぜ「すばらしい」のかは、ひとえに『法華経』に説かれる「法」の内実にかかわってくる問題である。このような捉え方は、「妙なる法」という言葉の意味に制約されるべきものなので、吉蔵や智顗・灌頂において、妙そのものの解釈として、絶待妙・相待妙などの新しい概念が導入されることがあっても、基本的には変わらないと思われる。「法」を因法・果法の二法として解釈するのは、法雲に先行する道生には見られないものであるが、吉蔵や智顗・灌頂には影響を与えたものである。(13)

法雲はこのように因果論の視点から、『法華経』以前の昔日の教えと『法華経』の今日の教えを比較する。つまり、前者が麁因麁果であり、後者が妙因妙果であると規定されるのである。具体的な内容を見ると、昔日の因は六波羅蜜（布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧の六種の修行の完成）だけを修行することである。果は有為の果と無為の果とに分けられ、無為の果は三界内の分段の生死を乗り越えただけの涅槃であり、これに基づく有為の果の作用は、八十年、あるいは七百阿僧祇の間、この世にとどまって衆生を救済する働きとされる。これに対して、今日の因は六波羅蜜だけではなく、あらゆる善（万善）を行なうことであり、したがってどんな些細な善行も同じく成仏という一仏果に直結する

べき因なのである。果にはやはり無為の果と有為の果とがあり、前者は三界内の分段の生死だけでなく、三界外の不思議変易の生死をも乗り越えた完全な涅槃であり、後者は無限の慈悲のためにあえて無余涅槃に入らず、神通力によって寿命を延長して、自由に三界六道に応現して衆生を救済する働きをいう。

(2)　蓮華の解釈

3　「蓮華」とは、外（の世界）において必ず華と実がどちらもある物にたとえる。蓮の範疇の中の華を語る場合は、果の範疇の中の因のようである。華の範疇の中の蓮を語る場合は、因の範疇の中の果のようである。このためにこの（『法華経』の）経家は一乗の因果はどちらもこの（蓮華の）華のようであることを明かさなくてはならない。それゆえ、譬喩を借りて名づけられるので、「蓮華」と言う。

> 蓮華者、外譬一物必花実倶有。若談蓮家之花則如果家之因、若語花家之蓮則如因家之果。是故此経家要双明一乗因果似若此花。故借譬受名、故云蓮花。（五七三上）

引用文中の「経家」は経典編纂者のこと。経典には、仏や弟子が直接発言した部分だけでなく、第三者的立場から場面、状況を描写した部分があり、それらの部分は経家によると考えられた。『法華義記』に頻出する。また、「出経者」（経を誦出する者の意で、阿難を指す）という表現も『法華義記』に出るが、経家と同義と考えられる。

ここには、蓮華が華と実をともに備える華であることから、因果具足、すなわち、『法華経』の一乗の因果を譬えるのに適当であるという解釈がなされている。法の解釈と同様に、道生には見られない解釈であるが、吉蔵や智顗・灌頂には踏襲されていく。[14]

(3) 経の解釈

4 「経」とは、思うに仏の教えの通称で、聖人の言葉の別称である。ところで、「経」の意義というものは、もともと常と訓じ、法と訓じる。常は破壊されないものの呼称であり、法は規範に名づけたものである。これ［仏の教え］を明らかにする教えは変化させることができず、先聖・後聖がその基準を改めることができず、天魔・外道もこの法を破壊することができず、それらに理を阻害させないようにすることを明かそうとするので、常と呼ぶ。これに従うと、悪を離れ善を行ない凡夫（の境涯）を出て聖人（の位）に登るので、法と呼ぶのである。ところが、（この）経の中には正面から因を明かし果を論じる。ただ因果の二つの法は、蓮華にたとえられるだけである。今、明かす理を挙げて、この教えに名づけるので、「妙法蓮華経」と言うのである。

経者、蓋是仏教之通名、聖語之別号。然経之為義、本訓常訓法。常是不壊之称、法是可軌為目。欲明詮之教不可移易、先聖後聖不能改其長度、天魔外道不可狙壊此法、令其不害理、故称為常。従之者、則離悪行善出凡登聖、故称為法也。然経中正明因辨果。但因果両法喩若蓮花。今挙所明理以目此教、故言妙法蓮花経也。（同前）

ここでは経の意味として、常と法という二つの訓詁が示されている。[15] これは経の訓詁として一般的である。常はいつまでも破壊されないという意味とされ、法は規範の意味とされる。法に規範の意味があることも一般的である。法雲は、経に説かれる教えは、いかなる時代の仏によっても変えられることがなく、天魔外道にも破壊されることがないので、そこに永遠性を認め、さらにこの教えを規範として修行すれば、凡夫から仏になることができるから、そこに規範の意味を認めているのである。

㈡　広釈

(1)　因の三義

次に、詳しい解釈について論じる。前に大意について述べたので、次に改めて詳細に解釈する。なぜならば、今、妙法と言うのは、因と果との相対関係に基づく概念であるからである。昔に対して論じれば、昔日の因も果もともに麁であり、今日の因も果もともに妙である。先に（昔日の因と今日の因との）二つの因を明かし、後に（昔日の果と今日の果との）二つの果を論じる。相対関係に基づく概念である。ただし、今日、妙と呼ぶのに三つの意義を備えており、昔日、麁と呼ぶのにもまた三つの意義を備えている。今日、三つの意義を備えると言うのは、第一に、今日の因の体が長いので妙と呼ぶことは、とりもなおさず昔日の因の体が短いので麁と呼ぶことに相対的であることを明かす。第二に、今日の因の義が広いので妙と呼ぶことは、とりもなおさず昔日の因の義が狭いので麁と呼ぶことに相対的であることを明かす。第三に、今日の因の用が勝れているので妙と呼ぶことは、とりもなおさず昔日の因の用が劣っているので麁と呼ぶことに相対的であることを明かす。

次辨広釈。前叙大意竟、次更細解。何者、今言妙法者、是因果相待之名。対昔為論、昔日因果倶麁、今日因果倶妙也。先明両因、後辨二果。相待之名。但今日称妙備有三義、昔日称麁亦備三義。言今日備三義者、一明今日因体長故称妙、即対昔日因体短故称麁。二者明今日因義広故称妙、即対昔日因義狭故称麁。三者明今日因用勝故称妙、即対昔日因用劣故称麁。（五七三上）

経題の「妙法蓮華経」を解釈するのに略釈（簡略な解釈）と広釈（詳しい解釈）とがあり、ここでは広釈について展開されている。昔日の教え（『法華経』以前の教え）と今日の教え（『法華経』）とを因果の視点から比較して、昔日を麁因

麁果、今日を妙因妙果と規定する。そのうえで、それぞれ麁と妙と規定される理由を三種の視点、つまり体・義・用によって示す。はじめに、因について言えば、第一に昔日の因の体が短く、今日の因の体が長いこと、第二に昔日の因の義が狭く、今日の因の義が広いこと、第三に昔日の因の用が劣っており、今日の因の用が勝れていることが以下順に示されるのである。体・義・用の意味について一言する。字義の解釈としては、体は本体、本質を指し、義は意義、内容を指し、用は作用を指すが、『法華義記』における用法はどうであろうか。因は仏果を実現するための修行を意味する。そこで、その修行の内容を体・義・用の三種の視点から明らかにしようとしているのである。まず、修行について、三界の範囲内に限定されるのか、三界の範囲を越えたところまで及ぶのかという視点を立てる。この規定が最も重要であるので、これを体としていると考えられる。次に、修行の内容が六波羅蜜に限定されるのか、それともその範囲を越えるのかという視点を立てる。これは修行の内容の種類に関する議論であり、これを義としている。最後に、修行の作用として、どれだけの煩悩を断ち切ることができるのかという視点を立て、これを用としているのである。では、次に具体的に因の三義を考察する。

(a) 因の第一義——因の体の長短

6 今日の因の体が長く、昔日の因の体が短いと言うのは、昔日はただ三界（の範囲内）の（煩悩を）対治する（修行の）道だけを修めることを因となし、三界（の範囲）の外の（煩悩を）対治する（修行の）道まで及ばない。しばらくの間、ちょうど昔日の時には、さらに三界の（範囲の）外の（煩悩を）対治する（修行の）道があるとは言わないのである。今日（の因の体が）長いとは、縦に論じれば、（菩提を求める）心を生じてから金剛（心）までの三界（の範囲）の内と外の（煩悩を）対治する（修行の）道、すべての善を、因の体となす。このことが今（の因の体が）長いので妙であり、昔（の因の体が）短いので麁であるということである。

所言今日因（甲本によって「因」を補う）体長昔日因体短者、昔日止修三界治道為因、不及三界外治道。且自当昔日

之時、不道更有三界外之治道也。今日長者、縦論、自発心以上迄金剛以還、三界内外治道一切万善、以為因体。此則今長故妙、昔短故麁。（同前）

因の第一義においては、昔日の因の体が短く、今日の因の体が長いと規定される。そもそも、小乗仏教における声聞は究極的な聖者である阿羅漢を目指すのであるが、その内容は、すべての煩悩を断ち切り、もはや三界に輪廻しないで、涅槃を獲得することとされる。大乗仏教は、煩悩を断ち切ることによって輪廻を越える、という小乗仏教の救済の図式を基本的に踏襲し、なおかつ大乗仏教の優位を確保するために、次のような理論体系を考案した。小乗仏教の阿羅漢は見一処住地・欲愛住地・色愛住地・有愛住地の四住地惑を断ち切って三界内の分段の生死を越えたが、まだ無明住地惑を滅していないため、三界の外の不思議変易の生死をまだ越えていないというものである。分段とは、身体と寿命に分段（限界）のあること、変易とは身体と寿命の長短を自在に変化させることのできる意である。この理論はもと『勝鬘経』に出たものであるが(16)、中国では大乗と小乗を区別する根拠を示す理論として広く受容された。『法華義記』のここの議論も基本的にこの理論に基づいていることは容易に分かる。

さて、この段では、昔日は三界内の煩悩を対治する道を修めるだけで、三界外の煩悩を対治する道にまで及ばないのに対し、今日は三界内外のすべての煩悩を対治する道を修めることを指摘している。因の体について長短という概念を適用している理由は、修行者の位を問題にしているので、これを縦と表現し、縦であれば長短という表現が適当であると考えられたからであろう。これは、次の因の義の広狭が、修行の内容を横と表現し、広狭という概念を適用していることとちょうど対照的になっている。

修行者の位に関して、今日は菩提心を生じてから成仏する直前の位である金剛心までの長い位にわたって、三界内外のすべての煩悩を対治する道を修め、すべての善（万善）を修めることを因の体とするから、因の体が長いと規定されるのである。これに対して、昔日は修行者の位が三界内の範囲に限定されるから、因の体が短いと規定されるのである。

(b)因の第二義――因の義の広狭

7 また（因の義の）広いことと狭いことが相対的関係にあると言うのは、昔はただ六度だけを修行することを言うだけで、その他の多くの修行まで及ばない。このことが狭い（因の）義である。今日明かす因について、横に論じれば、善はくまなく実行し、福に出会えばすべて修める。このことが広い（因の）義である。今（の因の義の）広いことを妙と呼び、昔（の因の義の）狭いことを麁と呼ぶ。

復言広狭相対者、昔止言偏行六度、不及其余諸行。此則是狭義也。今日明因、横論、是善遍行逢福尽修。此是広義。今広称妙、昔狭称麁。（五七三上―中）

昔日の因＝修行は六波羅蜜に限定されるので狭いと規定され、今日の因＝修行は六波羅蜜だけでなく、万善をすべて修めるので広いと規定される。修行の内容に関して、昔日と今日とを対比しているのである。『法華経』序品に「為諸菩薩説応六波羅蜜、令得阿耨多羅三藐三菩提成一切種智」（大正九・三下）とあるように、『法華経』では菩薩乗の内容を六波羅蜜と規定しており、『法華義記』においてもそのことはいくつかの箇所で確認されている[17]。

(c)因の第三義――因の用の勝劣

8 第三に（因の）用に勝劣の相対関係の意義があると言うのは、ただ煩悩に二種があるだけである。第一に（見一処住地・欲愛住地・色愛住地・有愛住地の）四住地の煩悩である。第二に無明住地の煩悩である。ただし昔日の因の力はただ四住の煩悩を断ち切るだけであって、無明住地の煩悩にまでは及ばない。これは（因の）用が劣っているという意義である。今日はただ四住の煩悩を断ち切るだけでなく、また無明住地の煩悩も断ち切る。これは（因の）用が勝れているという意義である。こういうわけで今（の因）と昔（の因）との二つの因の麁妙はこのようなな

ものである。

第三言用有勝劣相対義者、但煩悩有二種。一是四住地煩悩。二是無明住地煩悩。但昔日因力止断四住煩悩、不及無明住地煩悩。此是用劣之義也。今日非唯止断四住煩悩、亦断無明住地煩悩。此是用勝之義也。是故今昔両因麁妙如此也。（五七三中）

どれだけの煩悩を断ち切ることができるのかという視点で昔日と今日との因＝修行の作用を対比している。すでに紹介したように、『勝鬘経』一乗章に出る五住地煩悩の理論を適用して、昔日の修行は四住地煩悩を断ち切るだけで、無明住地煩悩を断ち切るまでに至らないので因の用が劣っていると規定され、今日の修行は五住地煩悩をすべて断ち切ることができるので因の用が勝れていると規定される。(18)

(2)　果の三義

9　今の果を昔の果に相対させると、またそれぞれ三つの意義がある。今の果に三つの意義があるとは、第一に今日の果の体が長いのは、とりもなおさず昔日の果の体が短いのに相対的であることを明かす。第二の意義では、今日の果の義が広いのは、とりもなおさず昔日の果の義が狭いのに相対的であることを言う。第三の意義では、今日の果の用が勝れているのは、とりもなおさず昔日の果の用が劣っているのに相対的であることを言う。

今果対昔果、亦各有三義。今果有三義者、一明今日果体長即対昔日果体短。第二義言今日果義広即対昔日果義狭。第三義言今日果用勝即対昔日果用劣也。（同前）

因の三義に続いて、次に果の三義、すなわち、果の体・義・用について、昔日と今日とを対比する。第一に昔日の果の体が短く、今日の果の体が長いこと、第二に昔日の果の義が狭く、今日の果の義が広いこと、第三に昔日の果の用が

劣っており、今日の果の用が勝れていることが以下順に示されるのである。

(a) 果の第一義——果の体の長短

今日の果の体が長いと言う理由は、昔、果を言う場合は、寿命が八十とか、七百阿僧祇とか言うだけであったからである。今日、果を明かす場合は、寿命が長遠で、（過去に成仏してから現在までの時間の）二倍を（未来の寿命の）数とする。このため、下の経文に「寿命の無数劫は、久しい修行によって得たものである」とある。五百那由他阿僧祇の三千大千の国土（を抹りつぶしてできた）墨点を取って譬喩としている。「寿命はまたこれを超過する」と言うのは、ただ昔日にはこのような（長遠な）寿命がないからである。ところで、阿羅漢や辟支仏（の寿命）は無限の智慧によって延長された寿命ではない。そうならば、最終的に長遠な（寿命の）期間はない。このため今日の長遠な果を昔日の短い寿命に相対させる。昔が麁で、今が妙であるという、その意義はこのようなものである。

所以言今日果体長者、但昔言果、止言寿命八十七百阿僧祇。今日明果、寿命長遠復倍為数。是故下経文言、寿命無数劫、久修業所得。取五百那由他阿僧祇三千大千国土墨点為喩。言寿命復過於此、但昔日無有如此之寿。然羅漢辟支不無辺際智所延之寿。然終自無有長遠之期。是故以今日長遠之果、対昔日短促之寿。昔麁今妙、其義如此。（同前）

『法華義記』によれば、果の体とは仏の寿命を指したものである。昔日の仏の寿命は、一般の仏伝によれば八十歳であり、『首楞厳三昧経』[19]によれば七百阿僧祇である。ところが、『法華経』の如来寿量品では、釈尊の仏としての寿命は次のように説かれる。

世間の人は釈尊が釈迦族の宮殿を出て、ブッダガヤーの菩提樹下で坐禅瞑想に入り、阿耨多羅三藐三菩提を得たと考えているが、実はそうではなく、釈尊が成仏してからすでに無量無辺百千万億那由他劫という長大な時が過ぎ去ったこ

とを明らかにする。この長大な時をいわゆる五百塵点劫の譬喩によって示すのである。それによれば、五百千万億那由他阿僧祇の三千大千世界（一世界の十の九乗倍の世界のこと）があるとする。この三千大千世界が五百千万億那由他阿僧祇集まったものを抹りつぶして微塵（極微の粒子。引用文では墨点とある）となし、東の方向に五百千万億那由他阿僧祇の世界を通り過ぎた所に一つの微塵を落とし、以下同じように長い間隔をおいて上述の膨大な数の微塵がすべて尽きるまで東方に進んでいく。そして、それまで微塵を落とした世界と落とさない世界とを全部まとめて抹りつぶして微塵とする。当然、そこには数え切れない膨大な微塵ができるが、その一つの微塵を一劫というきわめて長い時間の単位に換算する。すると、全体の微塵が示す時間は膨大な劫になることは言うまでもない。このように私たちの想像を絶する長い時間を譬喩によって示した上で、釈尊が成仏してから経過した時間は、この譬喩によって示された時間よりも百千万億那由他阿僧祇劫も長いとされる。では、釈尊の未来の寿命はどうかと言うと、釈尊が成仏してから現在（釈尊が如来寿量品を説いている時点を指す）までに経過した時間の二倍とされる。それが、経文では「我本行菩薩道所成寿命、今猶未尽復倍上数」（大正九・四二下）と表現され、とくに「復倍上数」は法雲が『法華経』の仏寿の標識としてしばしば引用するものである。

このように、『法華経』の仏寿は長遠であるから、昔日の果の体は短く、今日の果の体は長いと規定されるのである。

(b)果の第二義――果の義の広狭

11　第二に（果の義の）広いことと狭いこととが相対的関係にあると言うのは、ただ昔の無為の果は十分ではなく、ただ分段の生死を断ち切ることがあるから無為なだけである。今日は（分段の生死と不思議変易の生死の）二種の生死を断ち切るから無為である。（無為の果が）十分であるとする。昔日の有為の果の体には功徳・智慧がある。ところが、功徳はまだ完全ではなく、智慧はまだ完備していない。ただ有量の（四）聖諦を照らすだけで、無量の（四）聖諦を照らさない。また次のようにも解釈できる。ただ（声聞・縁覚・菩薩の）三因と（阿羅漢・縁覚・仏

の）三果を照らすだけで、（菩薩の）一因と（仏の）一果を照らさないのである、と。ただ尽智と無生智だけあるのを（果の）体の義が狭いとなす。功徳がまだ完全ではないとは、ただ三界の内の衆生を慈しみ悲しむだけであって、三界の外の衆生にまで及ばないから、まだ完全ではないと呼ぶのである。今日、有為の果を明かすと、智は（有量の四諦と無量の四諦の）八諦を照らし、また一因一果を照らす。功徳について論じれば、（三界の）内と外との衆生を慈しみ悲しむので、功徳と智慧とが完全で、かつ完備している。そうならば、今は（果の義が）広いので妙であり、昔は（果の義が）狭いので麁である。

第二言広狭相対、但昔無為果不足、只有断分段生死無為而已。今日断両種生死故無為、為具足也。昔日有為果体有功徳智慧。然功徳未円、智慧未備。唯照有量聖諦、不照無量聖諦。亦可、唯照三因三果、不照一因一果也。唯有尽無生智、為体義狭。功徳未円者、但慈悲三界内衆生、不及三界外衆生、故称未円也。今日明有為果、智照八諦、復照一因一果。功徳為論、慈悲於内外衆生、故功徳智慧円而且備。然今広故妙、昔狭故麁。（五七三中―下）

果の義については、無為の果と有為の果との二点[20]について、昔日と今日とを比較する。無為の果とは生死を越える涅槃を意味するが、有為の果は功徳と智慧を内容としている。まず、昔日の無為の果は分段の生死を断ち切るだけで、不思議変易の生死を断ち切るまでには至らない。これに対して、今日の無為の果は分段の生死と不思議変易の生死のいずれをも断ち切る[21]。

有為の果について言えば、昔日の智慧について言うと、有量の四諦を照らすだけで、無量の四諦を照らすことはできない。今日の智慧は有量の四諦、無量の四諦のいずれをも照らすとされる。ちなみに、有量の四諦、無量の四諦は『勝鬘経』法身章に基づく[22]。また、昔日の智慧は三因三果を照らすが、一因一果を照らさないと言われ、今日の智慧は一因一果を照らすと言われる。また、昔日の智慧に関しては、尽智と無生智[23]とがあるだけであると指摘されている。これに対応する今日の智慧については言及されていない。尽智と無生智とは小乗の十智の第九と第十に相当するものであり、

法雲も譬喩品の注釈の中で、十智に言及している。[24] 尽智は三界内のすべての煩悩を断ち切り、四諦について、苦をすでに知り、集をすでに断じ、滅をすでに証し、道をすでに修したと知る智を言う。無生智は、利根の阿羅漢だけが得る智で、苦をすでに知ったから、もはや知る必要がなく、集をすでに断じたから、もはや断じる必要がなく、滅をすでに証したから、もはや証する必要がなく、道をすでに修したから、もはや修する必要がないと知る智である。

有為の果の功徳とは慈悲を指し、昔日の慈悲は三界内の衆生に限定されて、三界外の衆生に及ばないとされ、今日の慈悲は三界外の衆生にまで及ぶとされる。

このように、無為果、有為果(智慧・功徳)について、昔日は不完全であり、今日は完全であると対比されるので、昔日の果の義は狭く、今日の果の義は広いと規定されるのである。

(c) 果の第三義——果の用の勝劣

12 第三に果の用が勝劣の相対関係であることを明かすとは、この果にそれ以上別の用はない。ただ万物に対してさまざまな(仏の)身体を取り、神通力によって衆生を利益するだけである。下の(経)文には「神通力はこのようである。阿僧祇劫の間、常に霊鷲山や他の多くの住処にいる」とある。ただ霊鷲(山)にいて衆生を利益するだけではなく、また身を十方に分かって人々を救済する。(仏の)身体を見る者は(貪・瞋・癡の)三毒が消滅し、(仏の)声を聞く者は(無常・苦・無我・不浄であるものを常・楽・我・浄と誤解する)四種の顚倒が除かれる。ただし昔日の果にもわずかな説法がないわけではないが、語るまでもない。このため、今日の神通力によって無限に衆生を利益する用は勝れていて、昔日の用の劣っているのに相対的である。昔は劣っており、今は勝れている。劣っているものを麁となし、勝れているものを妙と呼ぶ。(麁と妙の)二つの概念が相対的であるという、その意味はこのようなものである。

第三明果用勝劣相対者、然此果更無別用、祇是殊形万象神通益物。下文言、神通力如是。於阿僧祇劫常在霊鷲山及

余諸住処。非唯止在霊鷲益物、亦復分身十方度人。見形者三毒滅、聞声者四倒除。但昔日之果不無小小説法、然不足是語。是故以今日神通無方益物之用勝、対昔日之用劣。昔劣今勝。劣者為麁、勝者称妙。二名相待、其意如此。（五七三下）

果の用について言えば、今日＝『法華経』においては仏がさまざまな身体を取り、神通力によって衆生を利益することを明かしているとされる。引用文にある経文は如来寿量品の文であるが、[25] 仏は霊鷲山ばかりでなく、他の住処においても分身仏として衆生を利益することを明かしている。見宝塔品において、釈尊の十方の分身仏が来集したことがそれを証拠立てている。このような多くの場所において、仏の身体を見ることのできる者たちは三毒を消滅させ、仏の声を聞くことのできる者たちは四種の顚倒を除くことができるとされる。このように、今日の果の用は勝れており、昔日の果は言うまでもなく、今日に比べて劣っていると規定されるのである。

(3) 別解

(a) 因の三義

13 さらにまた一種の解釈をする。因と果とをそれぞれ区別して三とする。因の三と言うのは、第一に体が広いこと、第二に位が長いこと、第三に用が高いことである。体が広いとは、（人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の）五乗の善を収め捉えて因の体とするので、広いと言うことができるのである。位が長いとは、今日、因を明かす場合、位については（菩提を求める）心を生じてから（成仏の直前＝菩薩の最高位である）金剛（心）に極まるまで至り、五百由旬の険しく悪い道を対治するので、位が長いと言うのである。用が高いとは、今日、引き起こされるものであり、因によって引き起こされる果であることを明かす。（引き起こされる）果が五百由旬を超出するのであるか

ら、引き起こす主体の因の用がどうして高くないことがありえようか。因はちょうど果を引き起こすことを用とする。（今日の因は、因によって）引き起こされるもの［果］が高く、事がらを呼び寄せて完成することができるので、今日（の果）より低くない。

又復作一種解。因果各判為三。言因三者、一者体広、二者位長、三者用高。体広者、収羅五乗諸善為因体、得言広也。位長者、今日明因、位従発心以上極至金剛、治五百由旬嶮悪道、故言位長也。用高者、今日所感、明因所感之果。果出於五百由旬上、能感之因用、何容不高也。因正以感果為用。所感已高能招事成、不下今日。（同前）

上述の因の三義、果の三義に続いて、ここでは別の解釈が紹介される。とくに二つの解釈の中で、取捨選択は行なわれていないが、前者の解釈の方が先んじて、より詳しく紹介されているので、重点は前者の解釈にあると考えてよいと思われる。また、内容的に重複する解釈も見られる。

まず、因の三義について、体が広いこと、位が長いこと、用が高いことが挙げられている。前者の解釈と比較すると、義の代わりに位という概念が出ていることと、三種の概念に付せられる形容語が異なっている。

体が広いとは、五乗の善を因の体とするので広いと言われる。位が長いとは、菩提心を生じてから金剛心までの位を包括するので長いと言われる。引用文中の「五百由旬嶮悪道」は『法華経』化城喩品に基づく表現である。[26] これに類似した記述が前の解釈における因の第一義にあった。用が高い点については、引用文の中の「今日所感、明因所感之果」「不下今日」など難解な箇所もあるが、因によって引き起こされる果が五百由旬を超出する点で高いと規定される以上、その高い果を引き起こす因も高いという論理を用いている。

(b) 果の三義

14　果に三つの意義を完備するとは、第一に体が広いこと、第二に用が長いこと、第三に位が高いことである。体が広

いと言う理由は、これに二つの意義があるからである。第一に功徳が完全である。昔日はすべての衆生が成仏することを言わなかったので、慈悲と功徳とが完全ではない。今日はすべて仏果に趣くことを明かすので、それゆえ広いと呼ぶのである。五乗の善がともに成仏する。果の上にさらに五乗の（善因から生じた同類の善果である）習果の意義があるので、広いと呼ぶのである。智慧もまた広い。今日はさらに一乗の因果を照らす智慧があるので、広いと呼ぶのである。第二に用が長いとは、果は何を用とするのか。ちょうど衆生を教化することを、その用とする。無量劫になるまで世間にとどまる理由は、神通力によって衆生を利益しようとすることによる。それゆえ用が長いのである。位が高いとは、今、この仏果は、位が五百由旬の上に存在するので、位が高いと呼ぶのである。（因の三義では位長・用高であり、果の三義では位高・用長であるように、位と用が）入れ換わっている意味は、とりまとめてよく考えれば理解できるであろう。

果備三義者、一者体広、二者用長、三者位高。所以言体広者、此有二義。一者功徳円。昔日不遵（甲本による）一切衆生成仏、則慈悲功徳不満。今日明悉趣仏果、故所以称広也。五乗諸善相与成仏。果上更有五乗習果之義、故称広也。智慧亦広。今日更有照一乗因果之智、故称広也。二用長者、果以何為用。正以化物為其用。所以住世至無量劫者、捴欲神通益物。所以用長也。位高者、今此仏果位在五百由旬之上、故称位高也。迴換之意、諦思可得。（同前）

果の三義については、体が広いこと、用が長いこと、位が高いことが挙げられている。体が広いとは、功徳と智慧の二点において広いと規定される。まず、功徳について言えば、今日は五乗の善がすべて成仏に至ることを明かすので広いと規定される。次に、智慧について言えば、今日は一乗の因果を照らす智慧があるので広いと規定される。

用が長いとは、まず、果の用を衆生を教化することと規定したうえで、今日は、仏が神通力によって無量劫の間この世にとどまって衆生を教化することを明かすので、用が長いと規定される。

位が高いとは、今日の果が五百由旬を超出するので、位が高いと規定されるのである。

(4)　果の解釈

15

この経に明かす長寿の意義について言えば、ただ昔の七百阿僧祇（の寿命）を短いとなし、今、（未来の寿命は過去に成仏してから現在までの時間の）二倍あるとするのを位が長いと呼ぶ。そうならば、今はそれ以上特別の長さはない。ただ昔の七百阿僧祇に続けるのを長いとする。たとえば長さ五丈の柱のうち、二丈を埋蔵し、ただ三丈だけを（地上に）出し、三丈を見て短いとする。さらにまた二丈を（地上に）出せば、長いという意義がある。ただし特別に長いということがあるのではない。ちょうど今の二丈を昔の三丈に続けて、五丈の用があるのである。寿命もまた同様である。昔の七百を短いとなし、今二倍あるとするのを長いとする。ただし特別の長さはない。短いものを続けて長いものを仕上げる。三丈が短く麁であって、今日の二倍あるとするのが長く妙であるのに異ならないのである。このことが特別の長さの意義のないことである。（自分の習学した伝統的な）学派の理論では、今、因の三つの意義はどれも（一乗の真実を示す）顕一の句の中にあり、（三乗の方便を明らかにする）開三の句の中にはないことを明かす。果の三つの意義はどれも（久遠の成仏の真実を示す）顕遠の句の中にあり、（菩提樹下の成仏の方便を明らかにする）開近の句の中にはないことを明かすのである。

就此経所明長寿之義、但昔七百阿僧祇為短、今復倍称位長。然今者更無別長、只続昔七百阿僧祇為長。如柱長五丈埋蔵二丈唯出三丈、覩三丈為短。又出二丈、則有長義。但無別有長。正以今二丈続昔三丈、有五丈之用也。寿命亦爾。昔七百為短、今復倍為長。但無別長、続短成長。無異三丈是短是麁今日復倍是長是妙也。此是無別長義。家義、今明因三義竝是顕一句中不在開三句中。明果三義竝是顕遠句中不在開近句中也。（五七三下—五七四上）

上に紹介したように、昔日の因果と今日の因果を種々の視点から比較した上で、ここでは、改めて『法華経』に明か

す長寿の意義について解明している。それによれば、五丈の柱を二丈だけ土に埋めて三丈を土から出した場合、この三丈が昔日の七百阿僧祇（『首楞厳三昧経』の所説）であり、土に埋まった二丈も取り出して五丈となったものが、『法華経』の「復倍上数」であるから、昔日と今日の仏寿の相違は三丈と五丈の相違で相対的な長短の差があるだけである、というものである。法雲は「復倍上数」を『法華経』の仏寿の標識と見て、昔日の短寿に比較して、相対的な長遠を認めたが、その長遠が相対的である点において、大乗の『涅槃経』に明かされる仏身常住の思想から見れば、なお無常の仏身であると結論したのである。この15の引用文には、そこまでの議論はなされていないが、この点に関しては、すでに述べた。

(5) 法、蓮華、経の解釈

16 法とは、軌則だから法と名づけるのではない。法とは（物それ）自体に名づけ、妙と規定する法にそれぞれ体があることを明かす。ところが、法という言葉は散漫で（広い意味を持ち）、因果を指し示すものではないが、因も法であり、果も法であることを表明するので、この法が妙なる因、妙なる果の法であることが分かるのである。この位は因果を体とする以上、蓮華をたとえに借りる。経とは、法と訓じ、常と訓じることを、（その）意味とするのである。もし胡本［外国のテキスト］を完全に残せば、当然薩達摩分陀利修多羅と言うべきである。外国には薩といい、ここ［中国］では妙という。天竺では達摩といい、ここでは法と翻訳する。胡では分陀利といい、ここでは蓮華という。外国では修多羅といい、ここでは経と翻訳する。今、この土の言葉を完全に残すので、妙法蓮華経というのである。妙という概念が薩を翻訳したものだと分かる理由は、（薩は）ただ善であるからである。そうならば、悪は麁で卑しい法である以上、善はとりもなおさず精妙で大切にすべきものである。もし褒め讃えて薩と唱えれば、善を唱えることになる。善はとりもなおさず妙である。また、法は達摩を翻訳したものであると言うのは、これは三宝の意義の中の法宝と合致する。外国では達摩といい、ここでは法宝というのである。『大智度論』には

「外国では分陀利といい、ここでは蓮華というのである」とある。修多羅は外国の言葉であるのに、経が訳出される時、（仏典が）翻訳される初期に、しきりに経の字を修多羅の代わりに使った。ところで、経は法と訓じ、常と訓じた。このため『大智度論』では修多羅が五つの意義を完備していると解釈する。第一に生み出すこと、第二に少しづつ生じること、第三に涌き出る泉、第四に（大工の）すみなわ、第五に花の髪飾り（を結ぶ糸）である。五つの意義の中に湧き出る泉、すみなわ（という意義）がある。今、二つの意義を取って、法・常と合致させる。なぜかと言えば、涌き出る泉は窮まりがない。これは常の意義と合致する。すみなわの働きはもと斜めのものを除いて正しいものを取る。正しくて斜めでなければ、規範とすることができる。これは法の意義と合致する。詳しく経の字を解釈することは、『大涅槃義記』に述べるとおりである。

法者、非是軌則故名法。法名自体、明所妙之法各有体。然法語通漫、無的因果、表明因亦是法果亦是法、故知此法妙因妙果法也。此位既以因果為体、故借蓮花為喩。経者、訓法訓常為義也。若具存胡本、応言薩達摩分陀利修多羅。外国云薩、此方言妙。天竺云達摩、此翻為法。胡云分陀利、此方云蓮花。外国云修多羅、此方対経。今具存此土之音、故言妙法蓮花経也。所以知妙名翻薩者、只是善。然悪既是麁鄙之法、善即是精妙可珍。如讃詠唱薩、則是唱善。善即是妙。復言法翻達摩者、此則与三宝義中法宝相会。外国云達摩、此方言法宝也。大智論云、外国云分陀利、此間言蓮花也。修多羅既是外国語、然経出之時、翻訳之始、仍用経字代修多羅。然経既訓法訓常。是故大智論解修多羅備有五義。一出生、二微妙発、三涌泉、四縄墨、五花鬘也。五義之中有涌泉縄墨。今取二義、与法常相符。何者、涌泉無窮。此与常義相会。縄墨之用本除斜取正。正而不斜、可軌可則。此与法義相符。曲解経字、如大涅槃義記所述也。（五七四上）

略釈における「法」の解釈において、すでに「法」が因果の二法であることを指摘していた。ここの広釈における「法」の解釈もそれと同様の内容である。ただ、「法」の代表的な意味である軌則を否定したうえで、「妙法」の「法」

は物それ自体を意味し、具体的には因というもの、果というものを指すことを指摘している点が新しい。

「蓮華」については、因果をたとえるものと指摘され、「経」については、法と常の訓詁を紹介しているが、これらはいずれも略釈においてすでに指摘されていたことであり、広釈の本領は、次の胡本＝梵本における「薩達摩分陀利修多羅」に立ち戻って解釈している点にある。これはSaddharmapuṇḍarīka-sūtraを音写したものである。この「薩達摩分陀利修多羅」とその漢訳語の「妙法蓮華経」との対応は引用文のとおりである。その対応の理由についても簡潔に触れられているが、改めて説明する必要もないであろう。蓮華について、『大智度論』を引用しているが、出典は未詳である。

この広釈において、文字通り詳しく解釈されているのは修多羅の五義についてである。これも『大智度論』の名を典拠として挙げているが、これは『雑阿毘曇心論』巻第八、「修多羅者、凡有五義。一曰出生。出生諸義故。二曰泉涌。義味無尽故。三曰顕示。顕示諸義故。四曰縄墨。辨諸邪正故。五曰結鬘。貫穿諸法故。如是五義是修多羅義」（大正二八・九三二下）に基づくのではないであろうか。『法華玄義』巻第八の「経」の解釈においても、ここと同様に修多羅の五義を紹介している。そこには「一法本。亦云出生。二云微発。亦云顕示。三云涌泉。四云縄墨。五云結鬘」（大正三三・七七五上）とあり、宝地房証真（一一二一一三世紀）『私記』によれば、やはり典拠として上に紹介した『雑阿毘曇心論』を挙げている。[27]また、『法華義記』の本文には、修多羅の五義のうち、第二義として「微妙発」があるが、これは『雑阿毘曇心論』では「顕示」とあり、『法華玄義』では「微発」と「顕示」の二名を挙げている。[28]『法華玄義』の説明によれば、「微発」は少しづつ段階的に生じるの意味と解釈できるので、上の翻訳は「微妙発」を「微発」として解釈した。

さて、経の訓詁である法、常を、修多羅の五義の中の縄墨、涌泉の義にそれぞれ対応させている。言い換えれば、梵語の修多羅に含まれる五義のうち、漢訳語の経は二つの義を含んでいることを指摘しているのである。

最後に、経の詳しい解釈を『大涅槃義記』に譲っているが、この書はおそらく法雲の『涅槃経』の注釈書であろう。今は散逸して伝わらない。

17

(6)　諸経の経題の付け方

もし広く多くの経の標題を論じれば、さまざまに異なっている。かいつまんで考えを述べると、五種類があると認められる。それは何かと言えば、第一にただ法だけによって経の標題を付ける。第二にただ人だけによって経の標題を付ける。第三に人と法との両者を挙げる。第四にただ譬えだけによって経の標題を付ける。第五に法と譬えの両者を挙げる。ただ法だけ（の標題）とは、『大般涅槃』は完全究極の仏果の法である。それゆえただ果法によって経の題名を掲げるのである。人によって経の標題をつけるとは、『四天王経』『樹提伽経』である。人と法との両者が存在するのは、とりもなおさず『維摩（経）』『勝鬘経』である。ただ譬えだけによって経の標題をつけるのは、とりもなおさず『成実（論）』に言う『斧柯喩経』である。法と譬えとの両者を挙げるのは、とりもなおさずこの『法華経』である。上に妙法を出し、下に蓮華を出すのが譬えである。これによって因と果のどちらの意義をも示すことができる。そもそも水や陸地に生じるものはさまざまな種類のものがあって限りがない。今、明らかに水に生じる蓮華を取って、それで因果を譬えるのは、この（蓮華の）花はなければそれまでだが、あれば花と実が必ず一緒にあるからである。この（花と実が）一緒にあるという意義によって、この経に因と果との両者が説かれることを譬えるのである。

若汎論衆経標題、差別不同。略述所見、可有五種。何者、一者単法標経。二者単人標経。三者人法両標。四者但譬標経。五者法譬双挙。単法者、則是大般涅槃者、円極仏果之法、故知単以果法標経名也。人標経者、則是四天王経、樹提伽経也。人法両存者、即是維摩勝鬘経也。但譬標経者、即是成実所云斧柯喩経也。法譬双挙者、即是此法華経。上出妙法、下出蓮花為譬。縁此得双顕因果之義。夫水陸所生、類雑無限。今的取水生蓮花、以譬因果者、此花不有則已、有則花実必倶。用此倶義、譬此経因果双説也。（五七四上—中）

ここでは経題の付け方について、人、法、譬えの三概念を組み合わせて、五種に分類整理している。第一はただ法だけを掲げる仕方で、具体的な経典としては『大般涅槃経』が挙げられている。第二はただ人だけを掲げる仕方で、具体的な経典としては『四天王経』(智厳・宝雲共訳。『大正新脩大蔵経』第十五巻所収)、『樹提伽経』(求那跋陀羅訳。『大正新脩大蔵経』第十四巻所収)が挙げられている。第三は人と法の二者を掲げる仕方で、具体的な経典として、『維摩経』『勝鬘経』が挙げられている。前者の具名は『維摩詰所説経』で、維摩詰が人、所説が法を示すと解釈される。後者の具名は『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』で、勝鬘が人、一乗大方便方広が法を示すと解釈される。第四はただ譬えだけを掲げる仕方で、具体的な経典としては『成実論』に言及される『斧柯喩経』[29]が挙げられている。第五は法と譬えの二者を掲げる仕方で、具体的な経典として、『法華経』=『妙法蓮華経』が挙げられている。言うまでもなく、妙法が法、蓮華が譬えを示すと解釈される。蓮華が花と実をともに備える花であるから、因果をともに説く『法華経』を譬えることは、すでに略釈の中で論じられていた。

(7) 諸経の宗旨

18 多くの経の宗旨[根本趣旨]を探求すると、三種に要約される。第一に因を宗となし、第二に果を宗となし、第三に因果を宗となすのである。なぜかと言えば、たとえば『勝鬘経』という完全な経はただ因だけを宗とする。すべての善という因について語り、(仏果に)同じく帰着する路を明らかにし、五乗をまとめると、どれにも異なる路がない。さらにまた、ただ果だけを宗とするものは、とりもなおさず大乗と小乗の(『涅槃経』の)二本である。このため、冒頭に涅槃と言う。涅槃という呼び名は究極の果の総称であって、因の段階の通称ではない。今、この『法華経』は因果を宗とする。安楽行品以前は開三顕一して、因の意義を明かし、涌出品以後は開近顕遠して、果の意義を明かす。そもそも経の趣旨を認識しようとすれば、ただよく経の題名だけを考えるべきである。このため、『勝鬘(師子吼一乗大方便方広)経』については、昔、一乗の究極の教えと名づけて、経の冒頭に(一乗という)

宗を掲げた。今、この経の首題に妙法と言うのは、因もまた法であり、果もまた法であることを表明する。それゆえ蓮華を譬えとして、因と果と二つの理をどちらも示すのである。ところが、『勝鬘経』は（仏宝・法宝・僧宝の）三宝が一体であることを明かすけれども、これは因のためである。それゆえ果を明かす下にただ結論的に「一乗に入ることを説く」と言うだけで、三宝が一体であることを結論づけない。これはただ因だけを宗とする。ところが、『涅槃経』にもまた（仏）法を守護することによって金剛石のような身を獲得し、（生きもの）を殺さないことによってすぐれた不思議な果報を受けると言う。縁因と正因の二つの因をどちらも明かし、詳しく仏果の活動について述べる。これもまた果のために因を明かし、最終的に因を宗とはしない。このため宗を開示する最初、義理を論じる最初に、重ねて「今、あなたに常住の命・身体・力を施すことを礼す」と言う。今、この経は因を明かす場所でもやはりまた果の意義がある。つまり「仏知見を開く」と言っている。果を論じる中でもやはりまた因の意義がある。つまり「久しい間、修行して得たものである」と言っている。前者は因のために果を明かし、後者は果のために因を明かしている。それゆえ因と果とがどちらも説かれることが経の正宗であることが分かる。この考えは光宅法師のものであり、今は（光宅法師を）祖述して（自分勝手に）作らないのである。

尋諸経宗旨、要略有三。一者以因為宗、二者以果為宗、三者以因果為宗也。以何故者、如勝鬘円経単以因為宗。語万善之因、明同帰之路、括五乗皆無異路。又有単果為宗者、即是大小両本。是故首称涅槃。涅槃之号是極果総名、非是因地通目。今此法花、則以因果為宗。自安楽之前開三顕一以明因義、自踊出之後開近顕遠以明果義。夫欲識経旨帰、唯応諦思経題。是故勝鬘経、昔呼目一乗極教、経初標宗矣。今此経首題称言妙法、表明因亦是法果亦是法、故用蓮花為譬、双顕因果二理也。然勝鬘雖明一体三宝、此則為因、故明果下唯結言説入一乗、不結一体三宝。此則単以因為宗。然涅槃経亦言、護法得金剛之身、不殺感長霊之報。双明縁正両因、具述仏果之業。此亦為果故明因、終不以因為宗。是故開宗之始、辨義之初、仍言礼今施汝常命色力。今此経明因之処亦有果義。即言開仏知見。辨果之中亦有因義。即言久修業所得。前則為因故明果、後即為果故明因。故知因果双説是経正宗。此意是光宅法師、今

述而不作也。（五七四中—下）

ここでは、経の宗旨について、因を宗旨とする経、果を宗旨とする経、因果を宗旨とする経の三種に分類している。第一の因を宗旨とする経としては『勝鬘経』を挙げ、第二の果を宗旨とする経としては大乗と小乗の『涅槃経』を挙げている、第三の因果を宗旨とする経としては『法華経』を挙げている。その理由については、『勝鬘経』は五乗のすべての善が同じく仏果に帰着する路であることを明かしていることを指摘している。『涅槃経』については、涅槃が究極の果を意味することを指摘している。『法華経』については、序品から安楽行品までが開三顕一して因の意義を明らかにし、従地涌出品から普賢菩薩勧発品までが開近顕遠して果の意義を明らかにすることを指摘している。この点については、後の第三節の分科において詳しく論じられる。

さらに、法雲は経の宗旨を認識するためには、経題について考えればよいという立場に立って、『勝鬘経』が因を宗旨とし、『法華経』が因果を宗旨とする理由について再び問題としている。『涅槃経』について省略されているのは、すでに経題の涅槃が究極の果を意味することを指摘したからである。『勝鬘経』については、その具名を『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』と言い、経題に一乗という因を意味する言葉があることを指摘している。『法華経』については、妙法が因も果も法であることを意味し、それを蓮華の花に譬えていることを指摘している。

次に、以上の三経の宗旨に関する規定についての反論を予想して、それに答えている。まず、『勝鬘経』については、三宝の一体を明らかにしている点は果を明らかにしているように見えるが、これは因のためであるから、因を宗旨とすることに変わりがないことを指摘している。その証拠に、果を明かす段に「説入一乗」（『勝鬘経』勝鬘章、大正一二・二二三中）と結論づけているが、三宝が一体であることを結論づけていないことを挙げている。『涅槃経』については、仏法を守護することや生きものを殺さないという因によって、仏果を得ることを説き、また縁因・正因という因を明かすけれども、これは果を明かすためであるから、果を宗旨とすることに変わりがないことを指摘している。その証拠に、

宗を開示する最初、義理を論じる最初の「礼今施汝常命色力」という経文を挙げている。この中の「礼」の字が意味不明であるが、この経文は『南本涅槃経』巻第二、純陀品、「我当施汝常命色力安無礙辯」（同前・六一一中）を指すものと推定される。『法華経』については、安楽行品以前の因を明かす段においても果を明かし、従地涌出品以降の果を明かす段においても因を明かす事実を指摘している。前者は方便品の「開仏知見」（大正九・七上）、後者は如来寿量品の「久修業所得」（同前・四三下）を経証として挙げている。しかし、前者は因のために果を明かしたものであり、後者は果のために因を明かしたものであると述べ、安楽行品以前は因、従地涌出品以降は果という形での因果双説を『法華経』の宗旨とすることに変わりがないことを確認している。

(8) 諸経の品題の付け方

19 多くの経の品の題目を探求すると、すべて仏の語ではない。なぜそうであるのか。ただ仏が法を説く時には、ただちにばらばらに因を明かし果を論じるだけであるからである。ちょうど（仏の備える）八種の音声の妙なる響きによって法を説き人々を救済して、文字や紙や墨さえない。まして品（の題目）はない。ただ（衆生の）宗教的能力と性質に応じて（教えに）五時の相違があるだけである。そのとき、当時の人々は説かれるとおりに修行する。ただし、阿難比丘はむかし直接（仏の）金口（の説法）を受けたいという願いを心に持った。仏が涅槃に入った後に、さらに（経・律・論の）三蔵を拾い集め、五時（の教え）を残らず述べ、紙墨に書写し、（経）巻が世界に満ちるようにし、後代の人々が再び（仏の）真実の姿を見ないけれども、直接金口を聞き、（経）巻を見、文を求め、（仏の）始めから終わりまでの説法の大意を洞察するようにさせようとするので、多くの経の品の題目を作った。そこで（経の品の題目は）すべて経を誦出する者が定めたことが分かる。また次のようにも解釈できる。（経の品の題目については）秘密に聖人［仏］の考えを受け、祖述して（自分勝手に）作らないことは明白である。品の意義とは、ただ同類でなく、明かす内容がそれぞれ異なるから、（別々の品として独立しているという）意義で

ある。

尋諸経品目、皆非仏語。何以故然。但仏説法時、直爾散明因辨果。正是八音妙響説法度人、乃至無有文字紙墨。況復諸品。但随根性、有五時差別。于時時衆如説修行。但阿難比丘嚢劫懐願、親承金口。仏滅度後、仍採拾三蔵、具述五時、致有書写紙墨巻盈世界、欲令後代時人雖復不覩真容、親聴金口覧巻尋文、徹見始終説法大意、故作諸経品目。故知皆是出経者制。亦可、密承聖旨、述而不作、照然。品義只以類例不同所明各異之義也。（五七四下）

経典の題目についてはすでに述べたので、ここでは品の題目の付け方について論じている。このことについては、大きく分けると、二つの考え方が示されている。第一の考えは、品題は仏が付けたものではないというものである。仏は八音（極好音・柔軟音・和適音・尊慧音・不女音・不誤音・深遠音・不竭音の八種の音声）によって自由自在に教えを説き、そのときにはそれを記録する文字、紙、墨さえない。ところが、仏が涅槃に入った後に、弟子の阿難が未来の人々が仏の教えを直接知ることのできるように、経律論の三蔵を記録し、仏の説法の大意を把握できるように、品題を作ったとする。第二の考えは、品題を作ったのは第一の考えと同様に弟子とするが、弟子が自分勝手に作ったとはしないで、仏の秘密の意図を受けたものとする。両者の考えは必ずしも矛盾しないと思う。

四　分科

㈠　第一の一経三段

20 今、自己の学派の習学することによって言えば、経は大乗、小乗に関係なく、同類の内容をまとめて三段とする。三段とは、第一を序と名づけるのである。第二を正説と呼ぶ。第三を流通と呼ぶ。そうならば、今、三重に段落を開く。第一に三段に開く。自ら三段階がある。最初に概念の意味を解釈する。序とは、由来という意味であり、正

説のために説明の序となるのである。正説とは、正面から一経の大意がその中に含まれることを明かし、(仏果に)同じく帰着する因を示し、長い寿命の果報を明かすのである。流は行なわれるという意味であり、譬えを借りて名づけたものである。通はふさがることがないという意味である。三段の概念の意味はこのようである。三段の文句の始めと終わりの場所は、最初の序品の一品は序段である。第二に方便品から分別功徳品の中で、弥勒が偈を説いて、仏の長行を頌すまでの全部で十四品半の経が経の正説である。因果の二法はこの文の中に示されるのである。第三の流通とは、分別功徳品の中で、弥勒が偈を説いて後の長行の最初に「仏告弥勒菩薩、其有衆生聞仏寿命長遠如是、乃至能生一念信解。……当知以為深信解相」(大正九・四四下・一九行―四五中・二二行)と言うことから、経の終わりまでの全部で十一品半の経がすべて流通付嘱である。

次に順に他を生じることを明かす。そもそも聖人は教えを施して人々を救済し、道理を明かして衆生を教化する場合、この三種の説があるのは、第一に凡夫は(道理に)暗く迷う気持ちが重く、執着する心が深く、三毒が纏いつき、(色・声・香・味・触の)五塵が束縛となる。このため、妙なる理を明かそうとする前に、先に通常と異なる様相を現わす。当時の人々は眼で(通常と)異なる様相を見、耳で(通常と)異なる声を聞くからには、衆生の気持ちを開き動かし、これまでにないすばらしい心を生じさせる。このため、文殊は「諸人今当知、合掌一心待仏当雨法雨充足求道者、乃至諸求三乗人若有疑悔者、仏当為除断令尽無有余」(大正九・五中・一八行―二一行)と言う。この意義によるので、当時の人々は一緒に喜びの心が注ぎ仰いで、妙なる説法を聞くことを願う。このため、第二に如来は三昧から起ち上がり、かくて(天・龍・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅伽の)八部の大衆に告げて、(仏果に)同じく帰着する妙なる因を明かし、長い寿命の究極の果報を論じ、法を説いて人々を救済し、宗教的能力に応じて道を授け、前の(声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の)三乗を集め、一つの路に帰着同化させる。人々は器の大小に応じてすべて利益を得る。第三の流通の説とは、そのとき、やっと八つの音声による教えを止め、人々を教化する方法を止めるべきである。ただし如来の大悲の心は限定されず、人々を救済する心は窮まりがなく、こ

の一乗の因果の妙法が遠くまでまだ聞いたことのない人に聞かせ、千年間絶えないようにさせようとする。そのうえ、聖人が始めをよくし終わりをよくすることを示そうとする。このため、この第三の流通説があるのである。そうならば、三段の概念の意味は前に述べたとおりであり、（三段の経文の）始めと終わりは次に述べたとおりであり、（三段が）順に他を生じる趣意は後に述べたとおりである。

今一家所習言、経無大小、例為三段。三段者、第一諮為序也。第二称為正説。第三呼曰流通。然今三重開科段。第一開作三段。自有三階。初釈名義。序以縁由為義、為正説作詮序也。正説者、正明一経大意蘊在其中、顕同帰之因、明長寿之報也。流是行為義、借譬為名。通是無壅塞為義也。三段名義如此。

三段文句起尽処者、初序品一品、則是序段。第二従方便品以下訖分別功徳品中弥勒説偈頌仏長行以来、凡有十四品半経、是経之正説。因果両法顕此文中也。第三流通者、分別功徳品中従弥勒説偈後長行初言、仏告弥勒菩薩、其有衆生聞仏寿命長遠如是、乃至能生一念信解。当知以為深信解相以下尽経、凡有十一品半経、皆是流通付嘱。

次明相生。夫聖人施教度人明理化物有此三種説者、第一凡夫昏迷情重染著意深、三毒自纏五塵為累。是故将明妙理之前、先現殊常之相。時衆既眼見異相耳聞異声、開動物情生未曾有意。是故文殊言、諸人今当知、合掌一心待仏当雨法雨充足求道者、乃至諸求三乗人若有疑悔者、仏当為除断令尽無有余。縁是義故、時衆相与欣心澍仰、冀聞妙説。是故第二如来従三昧中起、仍告八部大衆、明同帰妙因辨長寿極果、説法度人随根授道、会前三乗帰同一路。随器大小、皆得利益。第三流通説者、于時乃応息八音之教、罷化人之方。但自如来大悲之意不限、度人心無窮、欲使此一乗因果妙法遠播未聞千載不絶。且又欲示聖人善始全終。是故有此第三流通説也。然則三段名義如前、起尽如次、相生意致如後也。（五七四下―五七五上）

まず、引用文の「時衆相与欣心澍仰」の「澍仰」は意味がよく分からないので、一応の訳を示した。「善始全終」は「善始令終」の誤りかもしれない。「令」も善と同じく、よくするの意である。なお、ここは、『法華経』の分科を論じ

るところなので、段落の切れ目の経文がしばしば引用されるが、段落分けがよく分かるように、訳文の中に『大正新脩大蔵経』の頁・段・行を記した。

法雲の段落分けが詳密であることは周知の事実であろうが、法雲は三重に段落分けをしている。法雲の分科の全体像をあらかじめ概観すると、第一重の段落分けでは、序・正説・流通の三段落に分ける。第二重の段落分けでは、序・正説・流通をそれぞれ二段に分ける。具体的には序は通序・別序に、正説は因の義・果の義に、流通は化他・自行に分ける。第三重の段落分けでは、通序・別序をそれぞれ五段に分け、正説の因の義・果の義をそれぞれ四段に分け、流通の化他・自行をそれぞれ三段に分ける。したがって、最終的には、全部で二十四段落に分けられるのである。

さて、ここの引用文は三つの内容からなる。第一に、大乗、小乗にかかわらず、経典は序・正説・流通の三段落に分けられるが、その序・正説・流通の概念規定を示す。序は由来の意味で、一経の大意を正面から明らかにする正説がよって来たる由来を明かすという意味である。流通は、流と通に分けられ、流は経典が行なわれることを水の流れにたとえたもので、通はふさがることなくすらすら行くことを意味する。要するに、経典が広く世に行なわれること、流行することを意味する。

第二に、序・正説・流通の段落の切れ目について記している。序は序品を指し、正説は方便品から分別功徳品の格量偈までの十四品半（分別功徳品の冒頭から格量偈の終わるところまでを半品とする）を指し、流通は格量偈が終わった次の長行から普賢菩薩勧発品までの十一品半を指す。法雲の当時は『法華経』に提婆達多品が含まれていないので、全部で二十七品である。

第三に、序・正説・流通の三者が順に他を生じる関係性について論じる。序のある理由は、衆生に正説を真剣に聞く心を生じさせるために、通常と異なる瑞相を示す必要があるからであるとされる。序によって、衆生に正説を聞く準備ができると、仏は正説を説いて、仏果に同じく帰着する因と、その因によって成就する長遠な寿命という果を明らかにする。この正説によって、仏の説法は終わるわけであるが、衆生を救済しようとする仏の慈悲は無限であるから、この

(二) 第二の細分

(1) 序の細分

21 次に第二重（の段落分け）である。さらにこの三段の中について、それぞれ開いて二つにする。序の中の二つとは、第一に「如是我聞」（大正九・一下・一六行）から「退坐一面」（同前・二中・六行）までを通序と名づける。多くの経に共通にあるのを通序と呼ぶことを正面から明かすのである。第二に「爾時世尊四衆囲繞」（同前・二中・七行）から（序）品の終わりまでを別序と名づける。経によってそれぞれ異なり、（経の所属する）グループによってそれぞれ同じでないことを正面から言うのである。それゆえ、たとえば『涅槃経』を説こうとする場合は、大きな声で宣告し、光を放ち大地を震動させることを別序とし、『勝鬘経』を説こうとする場合は、父母が手紙を送ることを別序とし、『維摩経』を説こうとする場合は、長者が傘を献上することを別序とし、この経は天が（曼陀羅華・摩訶曼陀羅華・曼殊沙華・摩訶曼殊沙華の）四種の華を雨のように降らし、大地が六種に震動することを別序とするようなものである。ところで、通序は証信序とも名づけられ、仏法の理が同じことを明かし、別序は開発序とも名づけられ、この経の意味が（他の経と）異なることを明かすのである。

次第二重。又就此三段之中、各開為二。序中二者、第一従如是我聞訖退坐一面以来、諮為通序。正明衆経通有称通序也。第二従爾時世尊四衆囲繞尽品、諮為別序。正言衆経各異部部不同也。故如欲説涅槃大音宣告放光動地以為別序、欲説勝鬘父母送書以為別序、欲説維摩長者献蓋為別序、此経天雨四華地六種動為別序也。然通序亦名証信序、明仏法理同、別序亦名開発序、明此経意異也。（五七五上）

ここは、序を通序と別序の二つに細分することを示す。通序はどの経典にも共通に見られる「如是我聞」から「退坐一面」までの範囲を指し、証信序とも名づけられるとする。別序は「爾時世尊四衆囲繞」から序品の終わりまでの範囲を指し、開発序とも名づけられるとする。(30) 証信序はどの経典に説かれる仏法の理もすべて同一であることを意味し、開発序はこの経典の趣意が他の経典の趣意と異なることを意味するとされる。つまり、経典相互の共通性と独自性の二面を示したものである。『法華義記』に説明はないが、証信の本来の意味は、経典の所説が信＝真実であることを証明するということであり、開発の本来の意味は、序の次の正説を開き生じさせるということであろう。

別序は、経典によって相違するので、別序と名づけられるのであり、引用文にも、具体的にいくつかの経典の別序を示している。『法華経』の場合は、四種の花が天から降り、大地が六種に震動することとされる。

(2)　正宗の細分

22　正宗の中に二段があるとは、ただしこの経はただ因果だけを宗とする。このため、第一に方便品から安楽行品を終わるまでに十二品の経があって、正面から開三顕一し、それで因の意義を明らかにし、蓮の範疇の華に譬えるのである。第二に涌出品から分別功徳品の中で、弥勒が偈を説いて仏の長行を頌するまでに全部で二品半の経があるのを、開近顕遠し、それで果の意義を明かすと名づけ、華の範疇の蓮に譬える。前に因の意義を論じ、後に果の根本を明かす。そうならば、因果がどちらも説かれることが経の正体である。

正宗中有両段者、但此経只以因果為宗。是故第一方便品以下尽安楽行品有十二品経、正開三顕一以明因義、譬蓮家之花也。第二従踊出品以下竟分別功徳品中弥勒説偈頌仏長行以来、凡有両品半経、諂為開近顕遠以明果義、喩若花家之蓮。前辨因義、後明果宗。然則因果双説、経之正体也。(五七五上―中)

すでに、引用文18にも簡単な指摘があったが、ここでは『法華経』における因果双説を正宗の二段に整理して示して

いる。具体的には方便品から安楽行品までを、開三顕一して、因の意義を明かす段とし、従地涌出品から分別功徳品の格量偈までを、開近顕遠して果の意義を明かす段とする。このことは、随文解釈においてもしばしば指摘されている。(31)

(3) 流通の細分

23 第三の流通の中に二段があるとは、第一に弥勒が偈を説いて後の長行に「仏告弥勒、其有衆生聞仏寿命長遠」(大正九・四四下・一九行)とあることから妙荘厳王品まで十二品半の経があるのを化他流通と名づけ、この一段に出る高い修行の菩薩はただ自分だけ(『法華経』を)受持、読誦することができるだけでなく、またまだ聞いたことのないものに伝授することができることを明かす。このため、『維摩経』には「たとえば敵に勝ってはじめて勇ましいとすることができるようなものである。このように老病死をあわせて除く者が菩薩を意味する」とある。第二に普賢勧発品の一品を自行流通と名づける。そうである理由は、前の薬王、妙音などの偉大な菩薩たちは苦行して経を弘通し、みな(自分の)身を滅して衆生を救済し、命を無くして人々を救済する。ただし修行を始めたばかりの菩薩はまだ完全にはそうすることができず、そのまま経を弘通する道において退き没する心を生じる。このため、如来は「もし身を滅して法を守り、経を弘通して他を教化することができなければ、また自分で受持、読誦することも許される」と人々に勧める。自分で受持、読誦することは、とりもなおさず自行流通である。なぜそうであるかと言えば、もしこの人が自分で受持、読誦しなければ、経はこの人にとっては流通しない。この人が受持、読誦することができる以上は、経はこの人にとって流れることができる。とりもなおさず通じることである。

第三流通中有両段者、第一従弥勒説偈後、長行言、仏告弥勒、其有衆生聞仏寿命長遠以下、竟妙荘厳王品、有十二品半経、謂為化他流通、明此一段高行菩薩非唯自能受持読誦、復能伝授未聞。是故維摩経言、譬如勝怨乃可為勇。如是兼除老病死者、菩薩之謂也。第二普賢勧発品一品、謂為自行流通。所以爾者、前薬王妙音等諸大菩薩苦行通経、皆亡身済物没命度人。但始行菩薩未全能爾、便於通経之道、生退没之心。是故如来勧人言、若使不能喪身護法弘経

化他者、亦可自能受持読誦。自受持読誦、即是自行流通。何故然者、若使此人不自受持読誦者、経於此人則不流通。此人既能受持読誦、経於此人得流。即是通也。（五七五中）

ここでは流通を二段落に細分している。分別功徳品の弥勒菩薩の格量偈が終わり、仏が弥勒に寿命の長遠を信受する者の功徳を説法する箇所から、妙荘厳王本事品までの十二品半の経が化他流通と名づけられる。これらの品では、自分が『法華経』を受持するだけでなく、まだ『法華経』を聞いたことのないものに『法華経』を伝授することが説かれているからである。つまり、他を教化して『法華経』を流通するという意味で、化他流通と呼ぶのである。『維摩経』の引用は、文殊師利問疾品の「譬如勝怨乃可為勇」（大正一四・五四五上）である。

第二段は普賢菩薩勧発品の一品であり、自行流通と名づけられる。この品では、まだ化他が十分にできない初心の菩薩が自分だけ『法華経』を受持、読誦することを説くので、自行流通と呼ばれる。この場合は、他に『法華経』を流通するのでなく、『法華経』を受持、読誦する当の人にとって『法華経』が流通すると解釈するのである。この化他流通、自行流通については、随文解釈の中でも指摘されている。(32)

㈢　第三の細分

(1)　序――通序と別序の細分

(a)　通序の五

24　次に第三重に段落を開くとは、（序、正説、流通の順にしだいに）一を減らして意義を明かす。通別の二序はそれぞれ開いて五段とし、因を明かし果を論じる二つの正説についてはそれぞれ開いて四段とし、化他・自行の二つの

流通についてはそれぞれ開いて三段とするのである。通序の五とは、第一に如是、第二に我聞、第三に一時、第四に経を説く場所を出し、第五に「与大比丘衆」(大正九・二下・一七行)から「退坐一面」(同前・二中・六行)までは、ともに(教えを)聞く大衆を列挙するのである。

次第三重開科段者、滅一明義。通別両序各開為五、明因辨果二正説中各開為四、化他自行二流通中各開為三也。通序五者、第一如是、第二我聞、第三一時、第四出説経住処、第五従与大比丘衆訖退坐一面、列同聞衆也。(同前)

ここから、第三段階の段落分けである。序の二段(通序・別序)をそれぞれ五段に分け、正説の二段(因・果)をそれぞれ四段に分け、流通の二段(化他流通・自行流通)をそれぞれ三段に分ける。このように、五段、四段、三段と一つずつ段落の数が減っていくので、引用文に「滅一明義」とあるのである。

さて、通序の五段は、経典冒頭の「如是我聞。一時仏住王舎城耆闍崛山中、与大比丘衆万二千人、……退坐一面」の範囲を、「如是」を第一、「我聞」を第二、「一時」を第三、「仏住王舎城……」を第四、「与大比丘衆……退坐一面」を第五の段落に分けている。このことは随文解釈の部分でも確認できる。(33)

(b) 別序の五

別序の五とは、第一に衆集「多くの人が集まる」序、第二に瑞相序、第三に疑念「疑問に思う」序、第四に発問「質問を発する」序、第五に答問「質問に答える」序である。「爾時世尊四衆囲繞」(大正九・二中・七行)から「供養恭敬尊重讃歎」(同前)までは第一に衆集序と名づけるのである。「為諸菩薩説大乗経」(同前)から「以仏舎利起七宝塔」(同前・二四行)までは第二に瑞相序と名づけるのである。「爾時弥勒菩薩作是念」(同前)から「今当問誰」(同前・二下・二行)までは第三に疑念序と名づけるのである。「爾時弥勒菩薩欲自決疑」(同前・三行)から四字句の偈までは第四に発問序と名づけるのである。「是時文殊師利語弥勒菩薩」(同前・三下・一一行)から品の終

わりまでは第五に答問序と名づけるのである。
別序五者、第一衆集序、第二瑞相序、第三疑念序、第四発問序、第五答問序也。従爾時世尊四衆囲繞訖供養恭敬尊重讃歎、是第一诣為衆集序也。従為諸菩薩説大乗経訖以仏舎利起七宝塔、是第二诣為瑞相序也。従爾時弥勒菩薩作是念下訖今当問誰、是第三诣為疑念序也。従爾時弥勒菩薩欲自決疑竟四言偈、是第四诣為発問序也。従是時文殊師利語弥勒菩薩尽品、是第五诣為答問序也。（五七五中—下）

ここでは、別序を衆集序・瑞相序・疑念序・発問序・答問序の五段に分けている。経文の切れ目は訳文に示したとおりである。このことは随文解釈の部分でも確認できる。(34)

(c)五序の順序

26　今、第三重に料簡する。もしただちに正説に対してこの五序の他を生じる順序を明かすと、ただこのような弟子たちや天龍八部衆が集まることによって、そうして後、この経を説くことができる。とりもなおさず煩悩の尽きた伴侶を待つことである。このため、（『法華経』の説法の会座に集まる）多くの人を序と名づけるのである。先に瑞相を現わすことによって、そうして後、この経を説くことができる。瑞相はとりもなおさず序となるのである。当時の人々が疑いの気持ちを持つことによって、そうして後、この経を説くことができる。疑問に思うことはとりもなおさず序となるのである。質問を発することによるので、そうして後、この経を説くことができる。質問を発することを序と呼ぶのである。質問に答えることによるので、そうして後、この経を説くことができる。質問に答えることはとりもなおさず序となるのである。
さらにまた、この五つの序に他を生じる順次だった関係がある。瑞相があることを示す理由は、ちょうど大衆が集まることによる。それゆえ第一は第二を生じる。瑞相を見ることによる。それゆえ第疑いの気持ちを持つ理由は、瑞相を見ることによる。それゆえ第

二は第三を生じる。質問を発することがある理由は、疑問に思うことがあることによる。それゆえ第三は第四を生じる。質問に答えることがある理由は、質問を発することがあることによる。それゆえ第四は第五を生じるのである。

さらにまた、他を生じる逆の関係の意義がある。それは何かと言えば、（方便品の冒頭で）三昧から起ち上がってこの経を説く理由は、文殊師利が弥勒の質問に答えるのに、如来の心を仰いで推し量り、当然法華を説くであろうと言うことによる。それゆえ正説の由来は文殊が答えることによって生じる。文殊が質問に答える理由は、弥勒が質問を発することによるからである。弥勒が質問を発する理由は、大衆に疑問の思いがあることによるからである。さらにまた、大衆に疑問の思いがある理由は、瑞相を見ることによるからである。さらにまた、如来がこの瑞相を示す理由は、大衆が集まることによるからである。

今第三重料簡。若直対正説明此五序相生者、只由爾許徒衆天龍八部聚集、然後得説此経。即是待伴漏尽。是故衆名為序也。由先現瑞相、然後得説此経、瑞相即成序也。由時衆懐疑抱念、然後得説此経、疑念即成序也。由有発問故、然後得説此経、発問称序也。由有答問故、然後得説此経、答問即成序也。

又此五序有次第相生。所以現有瑞（底本の「端」を改める）相、正由大衆聚集。故第一生第二。所以懐疑抱念、由見瑞相。故第二生第三。所以有発問、由有疑念。故第三生第四。所以有答問者、由発問。故第四生第五也。

又有倒相生義。何者、如来所以従三昧起説此経者、由文殊師利答弥勒問仰測如来心応説法華。故正説之由藉文殊答而生。文殊所以答問者、由弥勒発問故。弥勒所以発問者、由大衆有疑念故。又大衆所以有疑念者、由覩瑞相故。又如来所以現此瑞相者、由大衆聚集故也。（五七五下）

ここでは、第一に別序の五序である衆集序・瑞相序・疑念序・発問序・答問序が正説に対して、どのような点で序となっているかを示すこと、第二に五序の間の発生関係について、衆集序から答問序の方向へ発生の根拠を論じること、

第三に答問序から衆集序への方向に発生の理由を探求すること、の三つの事がらが論じられている。

第一の内容は、衆集序・瑞相序・疑念序・発問序・答問序がいずれも『法華経』を説くための不可欠の前提になっている、というものである。第二の内容は大衆が集まるから瑞相があり、瑞相を見るから大衆が疑問に思うから質問を発し、質問を発するから質問に答える、というものである。第三の内容は、釈尊が方便品の冒頭で無量義処三昧から起ち上がって『法華経』を説くのは文殊師利が質問に答えるからであり、文殊師利が質問に答えるのは弥勒菩薩が質問を発するからであり、弥勒菩薩が質問を発するのは大衆が疑問に思うからであり、大衆が疑問に思うのは瑞相を見るからであり、瑞相を見るのは大衆が集まるからである、というものである。

(2)　正宗の細分

(a)　因の四段

27　正説の第一段に因を明かす中に四段があるとは、第一にかいつまんで開三顕一を説き、執らわれを動揺させ疑いを生じさせる。第二に疑いを持ち（説法の）お願いをする。第三に詳しく開三顕一を説き、疑いを断ち切り信を生じさせる。第四に別して開三顕一の意義を流通するのである。方便品の最初から「仏以方便力、示以三乗教、衆生処処著、引之令得出」（大正九・六上・二六行）までは第一にかいつまんで開三顕一を説き、執著を動揺させ疑いを生じると名づける。そうである理由は、ただ三乗の修行者が昔日の三乗という方便の教えに執らわれ、かん高い声でそのとおりであると言い、（声聞・縁覚・菩薩の）三家の修行する内容、それらの道はきっと別々であると思い込んでいたが、突然、如来が「仏は方便力によって三乗の教えを示す」と言い、さらにまた「世尊は長い間法を説いて後、きっと真実を説くであろう」と言うのを聞くからである。昔日は三乗は方便であると言わず、今方便であると言う。昔日には道理がここ［昔日の教え］において究極的であると言い、今日には改めて説くべき真実がある。

このため、三乗に執らわれる気持ちが動揺し、一乗を疑う心が生じるのである。「爾時大衆中有諸声聞衆」(同前・八行)から「是等聞此法、則生大歓喜」(同前・七上・四行)までは第二に大衆が疑いを持ち(説法を)お願いすると名づける。これは執らわれの気持ちが動揺する以上、(執らわれを)除くことのできる意義がある。疑いの心が生じる以上、そのため道に入ることができる。このため、『論』には「疑いとは理解の渡し場である」とある。『大涅槃経』には「むしろ疑いの中に落ちても、誤った見解の叢に入ってはいけない」とある。そうならば、執らわれが動揺し、疑いを生じれば、(説法を)お願いする気持ちも一段と高まる。このため、「爾時仏告舎利弗汝已慇懃三請」(同前・五行)から授学無学人記品まで、七品半の経があり、第三に詳しく開三顕一を説き、疑いを断ち切り信を生じる。そうならば、当時の人々は一緒に三乗がないという道理を理解し、(仏果に)同じく帰着する意義を信じる。(以上で)因を明かす段落についてはほぼすみずみまで十分となった。このため、法師品から見宝塔品、勧持品、安楽行品までに四品の経があり、第四に別して開三顕一を流通すると名づける。これは別して開三顕一の因の意義を流通するのである。

正説第一段明因中有四段者、第一略説開三顕一動執生疑。第二懐疑致請。第三広説開三顕一断疑生信。第四別流通開三顕一之義也。従方便品初訖仏以方便力示以三乗教衆生処処著引之令得出以来、是第一諸為略説開三顕一動執生疑。所以爾者、但三乗行人執昔日三乗方便教、鏗然言爾、謂三家所行其道必別、忽聞如来道仏以方便力示以三乗教。又言世尊法久後要当説真実。昔日不言三乗是方便、今言是方便。昔日言理極於此。今日更有真実可説。是故執三情動、疑一意生也。従爾時大衆中有諸声聞衆以下訖是等聞此法則生大歓喜以来、是第二諸為大衆懐疑致請。是則執情既動、有可除之義。疑心既生、堪為入道。是故論云、疑者解之津也。大涅槃経云、寧堕疑中、莫入見叢也。然則執動生疑、請情又至。是故従爾時仏告舎利弗汝已慇懃三請以下訖授学無学人記品、有七品半経、是第三広説開三顕一断疑生信。然則時衆相与解無三之理、信同帰之義。於明因段中、粗已周足。是故従法師品見宝塔品持品安楽行品、有四品経、是第四諸為別流通開三顕一。是別流通開三顕一因義也。(五七五下―五七六上)

ここでは、正説の第一段である方便品から安楽行品までの、開三顕一して因の意義を明らかにする範囲を四段に分けている。すなわち、漢文で示せば、「略説開三顕一動執生疑」「懐疑致請」「広説開三顕一断疑生信」「別流通開三顕一之義」の四段である。経文の切れ目は訳文に示したとおりである。[35] 第一段は方便品の冒頭から、仏がいわゆる十如是を説き、次の偈が終わるまでの範囲で、開三顕一を略説して、聴衆に従来の執らわれを動揺させ疑いを生じさせる（動執生疑）。第二段は、聴衆が疑問を持ったので、舎利弗が仏に説法をお願いする範囲で、聴衆が疑いを持ち（説法の）お願いをする（懐疑致請）という段落とされる。第三段は仏が舎利弗の願いに応えて説法する内容で、授学無学人記品までの範囲とされ、仏は開三顕一を広説して、疑いを断ち切り信を生じさせる（断疑生信）と言われる。第四段は法師品・見宝塔品・勧持品・安楽行品の四品の範囲で、聴衆が信を生じたので、別して開三顕一の意義を流通すると規定される。

なお、引用文の中の「論云、疑者解之津也。大涅槃経云、寧堕疑中、莫入見叢也」の出典は未詳である。[36]

(b)果の四段

28　果を論じる中に四段があるとは、第一に別して開近顕遠して、執らわれを動揺させ疑いを生じさせることに対して序となる。第二にかいつまんで開近顕遠を説き、執らわれを動揺させ疑いを生じさせる。第三に疑いを持ち（説法の）お願いをする。第四に詳しく（仏の）寿命の長遠を説き、疑いを断ち切り信を生じさせる。涌出品の最初から「当精進一心我欲説此事」（大正九・四一上・二〇行）の四行の偈までは第一に別して開近顕遠について序を立てると名づける。とりもなおさず別して寿量の意義について述べるのである。「爾時世尊説此偈已、告弥勒菩薩、我今於此大衆、宣告汝等」（同前・二八行）から「我今説実語、汝等一心信、我従久遠来教化是等衆」（同前・四一中・二七行）までは第二にかいつまんで開近顕遠を説き、執らわれを動揺させ疑いを生じさせると名づける。そうである理由は、如来は十九歳で出家し、三十歳で成道し、如来は自分で寿命が八十歳と言い、あるいは七百阿僧祇と言う

が、今、（大地を割って）涌出した菩薩はみな長い間、善根を植え、深く遠く修行を積み重ねており、発心したばかりの人ではなく、しかも仏は自分で「私は久遠からずっとこれらの人々を教化してきた」と言うからである。もし本当に寿命が八十歳、七百（阿僧祇）であるならば、どうして「長い間、これらの人々を教化してきた」と言うのか。これは八十歳、七百（阿僧祇）に執らわれる気持ちが動揺し、長遠の寿命を疑う心が生じることを明かすのである。「爾時弥勒菩薩等心懐疑惑、怪未曾有」（同前・二九行）から涌出品を終わるまでは第三に疑いを持ち（説法の）お願いをすると名づける。寿量品の最初から分別功徳品に入り、弥勒が偈を説き、仏の長行を終わるまでの一品半の経は第四に如来が詳しく寿命の長遠を説き、疑いを断ち切り信を生じさせることを明かすのである。

辨果之中有四段者、第一別序開近顕遠動執生疑。第二略説開近顕遠動執生疑。第三懐疑致請。第四広説寿命長遠断疑生信也。従踊出品初訖当精進一心我欲説此事四行偈以来、是第一諮為別序開近顕遠。即是別叙寿量之義也。爾時世尊説此偈已告弥勒菩薩我今於此大衆宣告汝等下、竟我今説実語汝等一心信我従久遠来教化是等衆以来、是第二諮為略説開近顕遠動執生疑。所以爾者、如来十九出家、三十成道、如来自言寿命八十、或言七百阿僧祇、而今踊出菩薩皆久殖徳本、積行深遠、非始発心人。而仏自言、我従久遠来教化是等衆。若実寿八十七百者、云何言久遠教化是等人。是明執八十七百之情動、疑長遠寿之意生也。従爾時弥勒菩薩等心懐疑惑怪未曾有尽踊出品、是第三諮為懐疑致請也。従寿量品初下入分別功徳品中、尽是弥勒説偈訖仏長行以来一品半経、是第四明如来広説寿命長遠断疑生信也。（五七六上―中）

ここでは、正説の第二段である従地涌出品から分別功徳品の格量偈までの、開近顕遠して果の意義を明らかにする範囲を四段に分けている。すなわち、漢文で示せば、「別序開近顕遠動執生疑」「略説開近顕遠動執生疑」「懐疑致請」「広説寿命長遠断疑生信」の四段である。経文の切れ目は訳文に示したとおりである。[37] 第一段は従地涌出品において、地涌の菩薩が大地を割って涌出し、弥勒菩薩がこの地涌の菩薩について釈尊に質問をし、釈尊がその質問を褒め讃えて、こ

れから説法することを真剣に聞くように戒める部分である。これは、第二段に対する別序と規定される。第二段は釈尊が弥勒菩薩の質問に答えて、地涌の菩薩は釈尊が久遠の昔から教化してきた弟子であることを明かす部分であり、開近顕遠を略説して、弥勒菩薩たちに従来の執らわれを動揺させ疑いを生じさせる（動執生疑）。第三段は弥勒菩薩たちが疑問を持ち、重ねて釈尊に質問する部分で、従地涌出品の最後までの範囲である。ここは疑いを持ち（説法の）お願いをする（懐疑致請）という段落とされる。第四段は釈尊が如来寿量品から分別功徳品の格量偈までの範囲で、釈尊は開近顕遠を広説して、疑いを断ち切り信を生じさせる（断疑生信）と言われる。

(c) 因の四段と果の四段の比較

29 今、因の中の四段、果の中の四段に三種の共通点と一種の相違点がある。それは何かと言えば、果の中の第二はかいつまんで開近顕遠を説き、執らわれを動揺させ疑いを生じる。因の中の第一はかいつまんで開三顕一を説き、執らわれを動揺させ疑いを生じる。これは第一の共通点である。果の中の第三は当時の人々が疑いを持ち（説法の）お願いをする。因の中の第二は舎利弗などが疑いを持ち（説法の）お願いをする。これは第二の共通点である。果の中の第四は詳しく開近顕遠を説き、疑いを断ち切り信を生じる。因の中の第三は詳しく開三顕一を説き、疑いを断ち切り信を生じる。これは第三の共通点である。思うにこれは三段の名前が同じく、三段の意義が異なるのである。一種の相違点とは、果の中には（第一に）別序があり、因の中には別序がない。果の中には別流通がなく、因の中に別流通がある。これが一種の相違点である。

今因中四段果中四段、有三同一異。何者、果中第二略説開近顕遠動執生疑。因中第一略説開三顕一動執生疑。此一同也。果中第三時衆懐疑致請。因中第二舎利弗等懐疑致請。此二同也。果中第四広説開近顕遠断疑生信。因中第三広説開三顕一断疑生信。此三同也。蓋是三段名同、三段意異也。一異者、果中有別序、因中無別序。果中無別流通、因中有別流通。是一異也。（五七六中）

ここでは、因の四段と果の四段との三種の共通点と一種の相違点を論じている。三種の共通点とは、いずれにも動執生疑・懐疑致請・断疑生信の段落が含まれていることである。一種の相違点とは、因の中には別序がないのに、果の中にはあり、因の中には別流通があるのに、果の中にはないことである。

(d)因に別序がなく、果に別流通がない理由

30 今、因の中に別序がなく、果の中に別流通がないことを明かすと、これは同じく近いからである。何によってそうであるのか。今、因の中に別序がないことを明かすと、これは通序から近いので、別序を立てることを借りないのである。果の中に別流通がないのは、これは総流通から近いので、別流通を立てることを借りないのである。また因に別流通があり、果の中に別序があると言うのは、これは同じく遠いからである。今、因の中に別流通があることを明かすと、これは総流通から遠い。このために別流通を立てる。果の中に別序があることを明かすと、これは通序から遠い。このために別序を立てるのである。

今明因中無別序果中無別流通者、此同是近故。何以故然。今明因中無別序者、此去通序近、不仮立別序也。果中無別流通、此去総流通近、不仮立別流通也。復言因有別流通果中有別序者、此同是遠也。今明因中有別流通、此去総流通遠。是故立別流通。明果中有別序者、此去通序遠。是故立別序也。(同前)

ここでは、上に紹介した一種の相違点について、その理由を論じている。因に別序がない理由は通序(序品の冒頭)から近いので別序を立てる必要がないからであり、別流通がある理由は総流通(分別功徳品の後半から経末までの範囲)から遠いので別流通を立てる必要があるからであるとされる。果に別序がある理由は通序から遠いので別序を立てる必要があるからであり、別流通がない理由は総流通から近いので別流通を立てる必要がないからであるとされる。

31

(3)　流通の細分

（化他流通と自行流通の）二つの流通にそれぞれ三段があることについて、化他流通の中に三段があるとは、第一に分別功徳品の中で、弥勒の偈の後の長行の最初の「仏告弥勒菩薩、其有衆生聞仏寿命長遠如是。乃至能生一念信解」（大正九・四四下・一九行—二一行）以下の半品の経、随喜功徳品・法師功徳品・常不軽品、全部で三品半の経があり、先に経を弘通し衆生を利益すれば、功績が重大で果報が深いことを明かして、経を弘通する人を求めるように命じる。第二に神力品の最初から五行の一文（同前・五一下・一四行）までは、下方の涌出した菩薩で経を弘通することのできる者が命令を受けて（経を）流通することを明かすのである。第三に神力品の中の「爾時世尊於文殊師利等大衆前、現大神力」（同前・五一下・一四行—一八行）以下の半品と、嘱累品、薬王菩薩品、妙音菩薩品、観世音菩薩品、陀羅尼品、妙荘厳王品、全部で六品半の経は、正面から如来が経を付嘱することを明かすのである。自行流通の中に三段があるとは、第一に経家は先に、普賢菩薩が（『法華経』を聞く因を）生じるように勧めるために東方からこの国土にやって来ることを明かすのである。第二に「白言」（同前・六一上・一三行）以下は、普賢菩薩が仏と問答し、これによって当時の人々に（『法華経』を聞く因を）生じるように勧めることができ、経を聞く四種の理由によって受持する心を生じることを正面から明かすのである。第三にこの普賢菩薩勧発品を説く時から経の終わりまでは、詳しく当時の人々の法を聞いて獲得する利益の量を明かし、自行の意義をしっかりと結論づけるのである。

二流通各有三段者、化他流通中有三段者、第一分別功徳品中従弥勒偈後長行初仏告弥勒菩薩其有衆生聞仏寿命長遠如是乃至能生一念信解以下半品経随喜功徳品法師功徳品常不軽品、凡有三品半経、先明弘経益物者勳重報深、命覓弘経之人。第二従神力品初五行一文、明下方踊出菩薩堪弘経者、受命流通也。第三従神力品中爾時世尊於文殊師利等大衆前現大神力以下半品、嘱累品薬王菩薩品妙音菩薩品観世音菩薩品陀羅尼品妙荘厳王品、凡六品半経、正明如

来以経付嘱也。
自行流通中有三段者、第一経家先明普賢菩薩為勧発故従東方来此土也。第二従白言以下、正明普賢菩薩与仏問答縁是得勧発時衆四種聞経因縁生受持之意也。第三従説是普賢菩薩勧発品時尽経、広明時衆聞法得益多少、結成自行之義也。（五七六中―下）

ここでは化他流通と自行流通をそれぞれ三段に分けている。まず、化他流通の第一段は分別功徳品の後半・随喜功徳品・法師功徳品・常不軽菩薩品の三品半の範囲で、経を弘通し衆生を利益する功徳・果報のすばらしいことを説いて、経を弘通する人を求めるように命じるという内容である。第二段は神力品の冒頭の部分で、地涌の菩薩が仏滅後における『法華経』の流通を誓う内容である。第三段は神力品の「爾時世尊於文殊師利等大衆前、現大神力」から嘱累品・薬王菩薩本事品・妙音菩薩品・観世音菩薩普門品・陀羅尼品・妙荘厳王本事品までの六品半の範囲で、正面から如来が『法華経』を付嘱することを明かす内容である。[38]

自行流通は普賢菩薩勧発品の一品であるから、この品を三段に分けることになる。第一段は普賢品の冒頭の部分で、経典編纂者が、普賢菩薩が東方からこの娑婆世界にやって来ることを描写する内容である。第二段は普賢菩薩が釈尊と問答する部分で、『法華経』を聞く四種の理由を明かして、受持の心を生じるという内容である。四種の理由とは、「若善男子善女人成就四法、於如来滅後当得是法華経。一者為諸仏護念。二者殖衆徳本。三者入正定聚。四者発救一切衆生之心」（大正九・六一上）を指す。つまり、仏たちに大切に守られること、多くの根本的な徳を植えること、正しく悟りが決定している位に入ること、すべての衆生を救済しようとする心を生じることである。第三段は経末の「説是普賢勧発品時恒河沙等無量無辺菩薩得百千万億旋陀羅尼、三千大千世界微塵等諸菩薩具普賢道。仏説是経時、普賢等諸菩薩、舎利弗等諸声聞、及諸天龍人非人等、一切大会皆大歓喜、受持仏語、作礼而去」[39]（同前・六二上）の部分で、経典編纂者が、仏が普賢菩薩勧発品を説く時、聴衆が利益を得ることを描写する内容であり、また、『法華経』全体の結びの言葉

の部分である。

(4)　問答

32　質問者が言う。第一の通序はまた別序でもある。何によってそうであることが分かるのか。それゆえ、たとえば王舎城の場所でこの経を説くことはできるが、『涅槃経』を説くことはできず、クシナガラの場所で『涅槃経』を説くことはできるが、『法華経』を説くのを聞くことができないようなものである。このような類例は、場所によってさまざまに異なり、事がら・意義が相違する。どうして別序でないであろうか。

解釈者が言う。この（通序が別序でもあるという）意義がないわけではない。ところで今、論じることは、多くの経は（経を説く）場所を明かし、一緒に、私が聞くことが誤謬でないことを証明するために通序とする。この（通序が別序でもあるという）意義がないわけではないと言うのは、もともと多くの経の、同じく聞く人々のようなものには（通序と別序の）二つの意義があるようにさせる。通序の意義があるので、このため通序の中に（同じく聞く人々を記すことが）ある。さらにまた、別序の意義があるので、下の別序の中に「爾時世尊四衆囲繞」と言う。四衆とはとりもなおさず前の同じく聞く人々である。さらにまた、『涅槃経』の中の通序の中の「八十億の比丘と一緒である」のようなものである。下の別序に重ねて「そのとき八十億の比丘が一緒である」と言う。あれとこれの二経が、前に（同じく聞く人々を）出すのは「一時」を証明するためであり、後に出すのは正説のために序となるからである。

難詰者が言う。通（序）の中に五序がある。真実であることを証明する意義は同じである。それゆえ通序と呼ぶ。別（序）の中に五序がある。正説に対するという意義は等しい。また通序でもある。二つの意義が等しい以上、また前を別序と呼び、後を通序と呼ぶことも可能である。

解釈者が言う。前は五つの意義を証明し、同じくそれ以上別（序の意義）はない。後は正説に対するので、改めて

別（序）の意味がある。なぜならば、この経の五別［別序の五］は因果のために序となり、『大経』［『涅槃経』］の五別は常住のために序となるからである。趣旨は同じでなく、その意義は明白である。

問者言、第一通序亦是別序。何以知然。故如王城之処得説此経、不得説涅槃経、物尸城処得説涅槃、不聞説法華。如此流例、処所各別、事義不同。豈非別序。

解釈者言、不無此義。今所論者、諸経明住処、相与為証我聞不謬、故成通叙。言不無此義者、故如諸経同聞人使有両義。有通序義、是故通序中有。又有別序義、下別序中言爾時世尊四衆囲繞。四衆即是前同聞人。又如涅槃経中通序中与八十億比丘倶。下別序又言時八十億比丘倶。彼此両経前出為証一時、後出為正説作序也。

難者言、通中有五序。証信義同。故称通序。別中有五序。望正説義等。亦是通序。二義既斉、亦可前称別序、後称通序。

解者言、前証五義、同更無別。後望正説、更有別意。何者、此経五別為因果作序、大経五別為常住為序。意致不同、義則顕然。（五七六下）

ここでは、二つの問答が展開されている。第一の質問の趣旨は、「如是我聞。一時仏住……与大比丘衆……」という通序は別序でもあるというものである。通序は多くの経典に共通であるから、通序と名づけられたのであるが、質問者は、通序の中の説法の場所を取り挙げ、『法華経』の王舎城と『涅槃経』のクシナガラとは異なるから、それぞれの経典独自の別序であることを主張しているのである。これに対する第一の解答の趣旨は、そもそも通序というのは「如是我聞。一時仏住……与大比丘衆……」という経典冒頭の形式を指すのであって、王舎城とかクシナガラとかいう具体的な場所の名や、ともに教えを聞く人の固有名の方を指すのではないというものである。ただし、質問者の主張するように、通序に別序の意義もあることも認めている。たとえば、『法華経』においては、ともに教えを聞く人々（同聞人）について は通序の中にもあり、別序の中にも「爾時世尊四衆囲繞」とある。また、『涅槃経』においても、通序と別序

のどちらにも仏が八十億の比丘と一緒だったことを記していることを指摘している。[40]『法華経』も『涅槃経』も、通序の中に出る同聞人は一時を証明するためのもので、別序の中に出る同聞人は正説にとっての序とするためのものであると言われる。

第二の問答における質問の趣旨は、通序は五つの意義を証明する点において多くの経に共通であるから通序と呼ばれ、別序の五つの意義も正説にとっての序である点において多くの経に共通であるから通序と呼ぶことができるのではないか、このように別序を通序と呼ぶことができれば、逆に通序を別序とも呼ぶことができるのではないか、というものである。これに対する解答の趣旨は、通序に別序の意義はなく、別序もどのような正説にとっての序であるかは経典によって異なるので通序とは言えない、というものである。具体的には、『法華経』の別序は因果のための序であり、『涅槃経』の別序は常住のための序である点で相違することを指摘している。

以上、『法華義記』の『法華経』の分科を紹介した。この三重の分科も詳密なものであったが、実際の随文解釈の部分に見られる分科はさらに第四重の分科を施すなど、さらに詳密である。とくに、正説の因の四段の中の開三顕一を広説する第三段、[41]別して開三顕一を流通する第四段、[42]化他流通[43]のように多くの品にまたがる部分は細分化され、それぞれの品の意義が示されるのである。煩瑣すぎる嫌いはあるが、『法華義記』が最も力を尽くした点はこの分科にあると言っても過言ではないであろう。

『法華義記』の冒頭からここまでの範囲が、『法華義記』における『法華経』解釈の総論とも言うべき部分で、この下から「如是我聞」の解釈が始まり、いわゆる随文解釈に入るのである。本節では、この総論の部分の全体を引用しながら、その内容を分析した。このような総論の部分が吉蔵や智顗・灌頂の経疏ではより拡大されるようになるのである。

(1)　「定林柔次二師及道場観法師、明頓与不定同前。更判漸為五時教。即開善光宅所用也」(大正三三・八〇一中)を参照。五時教の名称は本文の通りであるが、典拠はこの引用の前後(同前・八〇一上―中)を参照。また、吉蔵『法華玄論』巻第二にも、法雲が五時教判を用いたことを指摘している。「光宅雲公言、猶是無常。所以然者、教有五時。唯第五涅槃是

常住教。四時皆無常。法華是第四時教。是故仏身猶是無常」（大正三四・三七二上）を参照。

(2) 大正四五・五中を参照。

(3) 南朝における五時教判の形成について、拙稿「『大般涅槃経集解』における僧亮の教判思想」（『印度学仏教学研究』三五―一、一九八六年一二月）、「『大般涅槃経集解』における僧宗の教判思想」（『印度学仏教学研究』三七―一、一九八八年一二月）を参照。

(4) 「解釈者言、五時次第不無此義。……何異五時之教皆有序正流通」（五八二下）、「釈会五時経、故辨二智不同」（五九二中）、「然則五時言教為門、莫二故言一也」（六一五中）、「若明称会物機為第一者、則五時経教皆是称会物機」（六六〇中）を参照。

(5) 本書の第三篇・第二章を参照。

(6) その他、「執昔日三乗別教」（六〇一下）、「明教一者、即会昔日三乗別教成今日一教」（六〇三上）、「一家解言、初三乗別教為開也。波若教時言示也。説無量義経名悟也。説法華経詺為入也」（六〇三中）などを参照。鹿苑という説法場所については「明仏即為説三乗教正造鹿苑之時」（六〇九下）、「明造鹿苑説三乗」（六一八上）、「既受応身、然後造鹿苑、転三乗教化物隣等」（六二八中）を参照。

(7) 『大正新脩大蔵経』第二十四巻に収録されている。

(8) その他、方便品の注に「従結父子因縁之中昔日波若座席已、言示其金銀等」（六〇一中）、譬喩品の注に「秖由見如来大品教時独称歎菩薩徳高行美皆得成仏。為是事故所以有疑也」（六一二中）、信解品の注に「大品座席之時、已為諸菩薩、転説般若。以此呼為慧命須菩提」（六三二上）、「何者昔日大品座席之時、我親為諸菩薩、転教説般若、明大乗因如彼、説大乗果如此、而我于時於此大乗因亦不求、於大乗果亦不求」（六三二中）、「此皆道昔日大品座席時事」（六三二下）、「只立指波若坐席、故言久」（同前）、「此乃遠領大品座席時意。但窮子今日深取仏意、則言昔日大品時、仏已令我為菩薩転教説般若」（六三三上）、「此遠領昔日大品座席之時仏命須菩提為諸菩薩転教説波若之意也」（六三三下）、「領昔日大品座席仏命須菩提為菩薩転教説般若」（六三九中）、「正是仏告須菩提、汝為諸菩薩説波若」（六三九下）、「即大品時勅須菩提、為菩薩説波若之方法也」（同前）、「于時須菩提受仏勅、為菩薩転教説波若」（同前）、「須菩提正登坐、為諸菩薩転教説波若也」（同前）、「須菩提于時為諸菩薩、説般若明因辨果、而須菩提終日、為他説大乗因果」（同前）、「昔日大品座席時、見大因大果」（六四〇中）とある。信解品の注に『大品般若経』への言及が多い理由は、窮子の譬喩の第六の付財物譬（『大品般若経』の説法を譬える）は譬喩品の火宅の譬喩に対応するものがなく、したがって火宅の譬喩と完全に対応する方便品の法

説にもないからである。前注（5）を参照。

（9）前注（3）の拙稿「『大般涅槃経集解』における僧宗の教判思想」を参照。

（10）本書の第一篇・第四章・第四節を参照。

（11）「但大悲之意不限、度人之心無窮、近藉神通之力、遠由大衆万行之感、遂能延金剛心留住於世、寿命無窮益物無崖」（五七二下—五七三上）を参照。

（12）無量寿仏を法身とすることについて、「今此経言法身者、指他方応身為法身。故如仏在無量寿国。此間衆生機感無量寿来応、仍詺無量寿仏為法身也」（六三五下）を参照。また、分身の諸仏を法身とすることについて、「此中明法身、即是他方浄土分身諸仏、以為法身也」（六三八下）を参照。なお、法雲の仏身説については、木村宣彰「法雲の仏身説」（『仏教学セミナー』一六、一九七二年一〇月）を参照。

（13）『妙法蓮花経疏』巻上、「法者、体無非法、真莫過焉」（続蔵二—乙—二三—四・三九七右上）を参照。智顗・灌頂の解釈については、『法華玄義』序王、「所言法者、十界十如権実之法也」（大正三三・六八一上）を参照。十界は九界の因（権）と仏界の果（実）に分けられるので、因果論との関係がある。吉蔵の解釈については、たとえば『法華玄論』においては因妙と果妙によって、法の解釈をしている。本書の第二篇・第三章・第二節を参照。

（14）『妙法蓮花経疏』巻上、「蓮花者、嗟茲経也。然器象之妙、莫踰蓮華。蓮華之美、栄在始敷。始敷之盛、則子盈於内。色香味足、謂之分陀利。無三之唱、事同之也。虚談既亡、真言在焉。誠言既播、帰一之実、顕乎其中矣」（続蔵二—乙—二三—四・三九七右上）を参照。吉蔵や智顗・灌頂の場合は、法雲と同様に因果を意味する法を譬喩するものが蓮華とされる。吉蔵の蓮華の解釈については、本書の第二篇・第三章・第三節を参照。

（15）『大般涅槃経集解』における法安（四五四—四九八）が同じ経の訓詁を示している。「法安曰、経者、訓釈有二種。一曰常。二曰法也」（大正三七・三八一下）を参照。

（16）『勝鬘経』一乗章、「有二種死。何等為二。謂分段死不思議変易死。……是阿羅漢辟支仏所不能断煩悩有二種。何等為二。謂住地煩悩及起煩悩。住地有四種。何等為四。謂見一処住地・欲愛住地・色愛住地・有愛住地。此四種住地生一切起煩悩。起者刹那心刹那相応。世尊。心不相応無始無明住地」（大正一二・二一九下—二二〇上）を参照。

（17）たとえば、『法華義記』巻第二、「亦随菩薩人所宜説六波羅密（甲本は「蜜」に作る）、故言随宜也」（五九五中）、「菩薩之人観六度為因縁」（同前）などを参照。

（18）同様の指摘は、『法華義記』巻第二、「昔日止言断四住地煩悩、今日猶有無明住地煩悩。時応断此無明住地煩悩、故言

厳鼓誡兵也」（五八八上）を参照。

(19)『法華経』如来寿量品（大正九・四二中―下）を参照。なお、平井俊榮氏は『法華玄論の註釈的研究』（一九八七年、春秋社）において『法華義記』の10番の文を引用しているが、「復倍上数」について、「昔は仏寿は八十歳であるとか、七百阿僧祇であるといったが、今はこれに倍するのである」（五八頁）と解釈し、また、別の箇所においても「仏寿の長遠といっても、七百阿僧祇という有限な数を倍数に説くのみであって、本質的には有限の数量であることに変わりがないというのである」（五九頁）と解釈している。これは「復倍上数」の「上数」を七百阿僧祇と理解したうえで、その二倍の寿命を説いたと解釈したものであるが、『法華義記』に出る「復倍」は、常に如来寿量品の「復倍上数」を縮めて表現したものであり、当然、「上数」は五百塵点劫の譬喩によって象徴される、釈尊の最初の成道の時から如来寿量品を説く時までの時間を指し示すのである。

(20)『法華義記』巻第二、「今先解三乗人両種果。一者有為果、二者無為果。有為果者、即是尽智無生智。照三界因尽、是尽智。不受後有、是無生智。二是無為果。三乗人三界因尽、是有余涅槃。三界果尽、是無余涅槃。但二種無為只是一時。因尽即是果尽時、果尽時為因尽時」（五九九下）とあるように、果は有為果と無為果に分けられる。

(21) 類似の指摘は、『法華義記』巻第三、「生死有二種。一者三界分段生死。二者是三界外無明住地変易生死。分段之苦交切、厭心則顕。変易之苦比於分段、此苦則微。且自昔日三乗教不説有無明住地之苦。就昔教既不説有此生死之苦、則於是苦無有厭心、故言貪著」（六〇六中―下）を参照。

(22)『勝鬘経』法身章、「何等為説二聖諦義。謂説作聖諦義・説無作聖諦義。説作聖諦義者、是説有量四聖諦。……説無作聖諦義者、説無量四聖諦義」（大正一二・二二一中）を参照。

(23) 尽智・無生智については、前注（20）を参照。また、『法華義記』巻第四、「十智者、一苦智、二集智、三滅智、四道智、五名字智、六法智、七比智、八他心智、九尽智、十無生智。雖有十智、今煛論車体、唯取尽智無生智、以当車体」（六一九中）、同、「唯有尽智無生智、正是車体」（六一九下）、巻第五、「即是示三乗人尽智無生智在三界外」（六二三下）などを参照。

(24) 前注（23）を参照。

(25)『法華経』如来寿量品、「神通力如是　於阿僧祇劫　常在霊鷲山　及余諸住処」（大正九・四三下）を参照。

(26)『法華経』化城喩品、「譬如五百由旬険難悪道曠絶無人怖畏之処」（同前・二五下）を参照。

(27)『天台大師全集・法華玄義』四（日本仏書刊行会）、五六二頁を参照。

(28)『法華玄義』巻第八上、「二舎微発者、仏以四悉檀説、言辞巧妙次第詮量、初中後善円満具足、如大海水漸漸転深。聞教之者、初聞世界悉檀、次第領受、分別法相、微有解生」(大正三三・七七五中)を参照。

(29)『斧柯喩経』は現存しないが、『法華義記』の指摘するように、『成実論』巻第一、「如斧柯喩経中説」(大正三二・二四六上)、巻第十五、「仏於斧柯喩経中説」(同前・三六二上)と出る。

(30) 通序と別序との切れ目については、『法華義記』巻第一、「辨通序竟。従爾時世尊四衆囲繞以下竟品、是第二詺為別序。正明衆経各異部部不同之意。具如前述」(五八二上)を参照。

(31)『法華義記』巻第二、「経有三段。第一明通別両序已竟。従此以下竟分別功徳品中弥勒説偈頌仏長行以来凡有十四品半、是第二正説段。但正説中本有二段。一者明因、二者辯果。従此下竟安楽行品有十二品経、是第一詺為開三顕一正明因義。第二従踊出品竟弥勒説偈頌仏長行以来有両品半経、名開近顕遠以明果義」(五九四上)、巻第八、「凡有十四品半経、是第二正説。自分為両段。前有十二品経開三顕一以明因義。自此下入分別功徳品中半品以来有両品半経、是正説中第二段、開近顕遠以辨果義」(六六六上)を参照。

(32)『法華義記』巻第八、「爾時仏告弥勒菩薩摩訶薩、自此下十一品半、是第三大段流通説。前言流通中有二。従此下竟妙荘厳王品十品半、是此第一化他流通。第二余有普賢勧発品、是自行流通」(六七三上)、「但経有三段。第三段流通中本有二。第一有十品半、是化他流通。今此一品、是第二自行流通。若不受持者、此経於此人則不流通。若自受持者、此経於此人則有流通之義也」(六七九中)を参照。

(33)『法華義記』巻第一、「今言如是者、此是通序之第一也」(五七六下)、「我聞者、此是通序中第二」(同前)、「一時者、此是通序中第三明阿難仏語可伝之意不虚」(五七七上)、「仏住王舎城、此下是第四出説経之処」(同前)、「与大比丘衆此下訖退坐一面、是第五出同聞衆」(五七七中)を参照。

(34)『法華義記』巻第一、「従爾時世尊四衆囲繞以下竟品、是第二詺為別序。正明衆経各異部部不同之意。具如前述。又別序有五。亦如前釈。一者衆集、二瑞相、三疑念、四発問、五答問序也」(五八二上)、「今就五別序中各開為二。衆集序中二者……」(同前)、「為諸菩薩説大乗経此下竟以仏舎利起七宝塔、是第二瑞相序」(五八二中)、「爾時弥勒菩薩作是念、自此下是第三詺為疑念序」(五八三中)、巻第二、「爾時弥勒菩薩欲自決疑此下尽偈、是第四発問序」(五八四中)、「是時文殊師利語弥勒菩薩言此下竟品、是第五答問序」(五八七上)を参照。

(35) 随文解釈の部分でも、同様に因の四段が説かれる。『法華義記』巻第二、「今更明因中四種者、第一従此品初説一長行与偈来、詺為略説開三顕一動執生疑。第二爾時大衆中有諸声聞漏尽阿羅漢下去、詺為時衆懐疑致請。然則疑心既生、請情

又至。是故第三如来従汝已慇懃三請下訖授学無学人記品有七品半経、正広説開三顕一断疑生信。然則大衆疑心已遣、於三一悟解已生。便応以此一乗之義流伝未聞。是故第四従法師品見宝塔品持品安楽行品、此四品経明別流通因義」(五九四上—中)、巻第三、「略説開三顕一動執生疑竟也」(五九九中)、「爾時大衆中有諸声聞衆、自此下竟慇懃三請以来、明因中有四段、此下是第二衆情懐疑致請段」(同前)、「爾時世尊告舎利弗汝已慇懃三請豈得不説、自此下竟授学無学人記品有七品半経、明因中本経四段。此下是第三広説開三顕一断疑生信」(六〇一上)、巻第四、「但明因中有四段。第一略明開三顕一動執生疑。第二懐疑致請。第三広明開三顕一断疑生信。第四別流通因也」(六一三中)、巻第七、「十二品経開三顕一以明因義、自有四段。第一略説開三顕一動執生疑。第二懐疑故致請。第三広明開三顕一断疑生信。三段已竟。自此以下有四品経、是第四名別流通因義」(六五九上)を参照。

(36) 「疑者解之津」については、『織田仏教大辞典』(一九五四年、大蔵出版)二六一頁に「疑是解津」の見出しを設け、雑語として、灌頂の『大般涅槃経疏』巻第十三などを引用しているが、古い出典は明示していない。

(37) 随文解釈の部分でも、同様に果の四段が説かれる。『法華義記』巻第八、「明因辨果、一段之中各開為四。今此中有四者、第一従此品初竟当精進一心偈以来、寿量家別序。第二従爾時世尊説此偈以下竟我従久遠来教化是等衆、略説開近顕遠動執生疑。第三爾時弥勒等心生疑惑怪未曾有下尽品、明大衆懐疑致請。第四従寿量品初入分別功徳品一品半以来、広明寿命長遠断疑生信」(六六六上—中)、「爾時世尊説此偈已、此偈(「偈」は「下」の誤りか)第二略説寿命長遠動執生疑」(六六七上)、「爾時弥勒等心生疑惑怪未曾有下、是第三明大衆懐疑致請」(六六七中)、「自此下竟入分別功徳品半品以来、是第四段広説寿命長遠断疑生信」(六六七下)を参照。

(38) 随文解釈の部分でも、化他流通を三段に分けている。『法華義記』巻第八、「今且就化他流通有三者、第一従此下竟常不軽品三品半経、歎能流通者勲深報重、以命覓通経之人。此即命下方菩薩。但下方諸人未被前命故。第二即是神力品中初五行一文、即是下方之徒堪通経者受命。第三従神力品中仏於文殊師利大衆前出広長舌下尽妙荘厳王品、凡有六品半経、正付属文」(六七三上)、「就化他流通中、本有三段。此品中初有五行一字、是第二段堪通経者受命流通不開也。爾時世尊此下有六品半経、是第三正明如来以経正付嘱也」(六七五下)を参照。

(39) 随文解釈の部分でも、自行流通を三段に分けている。『法華義記』巻第八、「今此中有三者、第一先明此菩薩従東方来、是勧発之由也。第二白仏下、正明勧発聞経。第三臨品末是経家叙説品得利益」(六七九中)、「白仏言、此下是品之第二段正明勧発之義」(同前)、「仏説是普賢勧発品時、此下是品第三段明経家叙説此品時得利益也」(六七九下)を参照。

(40) 通序については、『南本涅槃経』巻第一、序品、「爾時世尊与大比丘八十億百千人倶、前後囲遶」(大正一二・六〇五

上）を指す。別序については、「爾時復有八十百千諸比丘等……」（同前・六〇五中）を指すか。

(41) 因の四段の中の第三段の分科については、『法華義記』巻第三、「即化三根人為三段。第一従汝已慇懃三請以下入第二巻中言我所有福業今世若過世及見仏功徳尽迴向仏道以還、此詺為法説開三顕一、化上根人舎利弗等也。第二従爾時舎利弗白仏言世尊我今無復疑悔親於仏前得受三菩提記尽受記品以還四品経、詺為譬説開三顕一、化中根人迦葉須菩提等四大弟子也。第三従化城品竟授学無学人記品以還三品経、詺為宿世因縁説開三顕一同帰之理、化下根人富楼那等也」（六〇一上）とある。中根人を教化する段は四品にまたがるが、これについては巻第四に「今者故是第三広説開三顕一断疑生信段本有三、即化三根人為三段。法説開三顕一化上根人已訖。自此下竟四大弟子受記品是第二段、譬説開三顕一化中根人。就此譬説化中根人、自有四段。即是四品為四段。第一此譬喩品一品正明如来為中根人譬説開三顕一同帰之理正化中根人也。第二信解品明中根人領解也。第三薬草喩品明如来述成中根人得解之相。第四受記品明如来為中根人受記也」（六一三中）とある。また、信解品については、巻第五に「譬説開三顕一化中根人、本有四品、即為四段。此一品是第二明中根人領解」（六二一上）とあり、薬草喩品については、巻第六に「第三譬説開三顕一化中根人中、本有四段。第一譬喩一品正譬説開三顕一、化中根人。第二信解品是中根人領解。今此薬草喩品是第三明如来述成中根人得解之義。第四授記也」（六四五下）とあり、授記品については、巻第七に「但譬説開三顕一化中根人中、本有四品、即為四段。今此下一品是第四段為中根人授記」（六五一中）とある。

次に、下根を教化する段については、「明因中第三広説開三顕一中、自有三段、即化三根人為三段。自此下竟学無学人記品有三品経、是第三明宿世因縁説開三顕一之理化下根人。……第一此化城品正明宿世因縁説化下根人。第二余二品為下根人授記」（六五一下）とある。五百弟子受記品、授学無学人記品については、「宿世因縁説開三顕一化下根人、有三品経、即分為両段。第一上段化城一品、正明宿世因縁化下根人。自此有両品、是第二為下根人授記。……此下両品即為二段。前品明無学人授記、第二品明学無学人授記」（六五六下）とある。

(42) 因の四段の中の第四段の分科については、『法華義記』巻第七に「就此第四段中二段者、第一法師品見宝塔品此二品経、明受持此経者勲深流通者報重、則明勲深報重、命覓通経之人。第二持品時衆既聞勲深報重、則能通経者受命通也。第三安楽行品摂退堕之人。……為此義故有第三安楽行品、明四種安楽之行摂退堕之人」（六五九上）とある。その中で、法師品と見宝塔品については、「第一命覓通経人中有二者、即両品為二。第一法師品明釈迦自覓通経之人。第二見宝塔品明多宝如来助釈迦命覓通経人」（六五九中）、見宝塔品については、「命覓通経中有両段。第一是法師品明釈迦自命通経之人。此品是第二明多宝助命覓通経之人」（六六一中）とある。勧持品については、「四品明別流通有三段。上来両品是第一命覓

通経人。此品第二明通経者受命通経」（六六二中）とある。安楽行品については、「前解言、第四段別流通開三顕一之義、有四品経而判為三段。第一法師品及見宝塔両品経、先明通経者勲深受持者報、命覔通経之人。第二持品一品、則明会福楽善之徒相与仏前発誓受命通経、皆言不愛身命惜無上道。但上持品未通経之時有毀謗之咎身命之憂。是則下品菩薩本欲発誓通経。既見悪世多難、便起退転之心罷通経之意。是故此品是第三如来則用安楽行故接下品退堕之人」（六五二中—下）とある。

(43) 化他流通の第一段は分別功徳品の後半・随喜功徳品・法師功徳品・常不軽菩薩品の三品半にまたがるが、この範囲をさらに三段に分けている。これについては、『法華義記』巻第八、「第一此半品就因門命覔通経人。第二随喜品挙因果命覔通経人。第三法師功徳及常不軽此二品単挙果命覔通経人」（六七三上）を参照。随喜功徳品については、「第一命通経人中、本有三段。上半品以就因門命覔通経之人已竟。此品是第二双就因果門命覔通経人。下余有法師功徳及常不軽二品是第三単就果門、明通経得六根清浄之報、以命覔通経」（六七三下）とある。法師功徳品については、「此下両品是第三段単挙果門中命覔通経人。就中亦有両段。第一此品正明挙果命覔通経之人。第二常不軽品即証此果報不虚也」（六七四中—下）とある。常不軽菩薩品については、「単挙果命通経人中有両段。此品是第二挙不軽現得果報証不虚也」（六七五上）とある。

次に、化他流通の第三段は神力品の途中から妙荘厳王本事品までの六品半にまたがるが、この範囲をさらに三段に分けている。これについては、『法華義記』巻第八、「今此中有三者、第一此半品先明付嘱縁起也。第二嘱累一品正明付嘱也。第三有五品経明示物通経軌則也」（六七五下）を参照。この中の第三段は薬王菩薩本事品・妙音菩薩品・観世音菩薩普門品・陀羅尼品・妙荘厳王本事品の五品にまたがるので、これらの品の意義は次のように明示される。「此五品示物通経之軌、今判為三段。第一有薬王妙音観音三品正示物通経之軌。第二陀羅尼品即奨勧時衆有退没者以説神呪護此通経人。是故不可不弘経也。第三妙荘厳王本事品即顕通経有利益転父邪見以帰正解也」（六七六中）とある。この中の第一段は薬王菩薩本事品・妙音菩薩品・観世音菩薩普門品の三品にまたがるが、これらの品の意義については、「今且就第一段中、自有両段。第一此薬王品先明苦行通経為物作軌也。第二妙音観音両品明普現色身弘経益物。若明薬王苦行者、下二人亦然。若明後二人普現色身弘経益物、薬王亦応爾。是故彼此互挙影嚮相顕。但此薬王是旧邦菩薩、妙音観音等是他土大士。但妙音是東方菩薩、観音是西土大士。雖復東西両殊、同集一処、為欲表同帰之理証莫二之説也」（同前）とある。また、陀羅尼品については、「明示物軌則中本有三。前三品正明以人為通経軌則也。今此一品是第二意則明如来説大神呪奨勧弘経擁護通法大士」（六七八下）とある。

第三節　『法華義記』における一乗思想の解釈──権実二智論と因果論

一　問題の所在

『法華経』の中心思想の一つが方便品に説かれる一乗思想であることには、誰も異議がないであろう。『法華経』は『法華経』以外の教えと『法華経』自身とを区別する根拠として、方便という概念を導入した。『法華経』は、『法華経』以前に説かれた教えを、声聞に対する教え（声聞乗と呼び、具体的には四諦の教えを指し、阿羅漢になることを理想とする）、縁覚に対する教え（縁覚乗と呼び、具体的には十二因縁の教えを指し、縁覚となることを理想とする）、菩薩に対する教え（菩薩乗と呼び、具体的には六波羅蜜の教えを指し、仏となることを理想とする）の三乗に整理している。(1) つまり、声聞、縁覚、菩薩という三種類の類型に対して、三種類の教えと修行が説かれ、それによって達成される理想にも三種類があるとされる。ところが、『法華経』はこれらの三乗は方便の教えであり、声聞、縁覚も最終的には菩薩として成仏することができると説く。(2) これが仏乗と呼ばれ、『法華経』自身の立場を表わすものとされる。したがって、三乗は暫定的な存在であり、真実には仏乗しか存在しないので、これを一乗と呼ぶのである。実は、三乗と一乗との関係をめぐっては、三乗のなかの菩薩乗と仏乗が同一なのか、相違するのかという問題が生じ、昔の注釈家（法雲は異なるとする立場である）も現代の仏教学者もさまざまな解釈を与えて、必ずしも意見の一致を見ていないが、一乗思想の大要は上記のとおりである。

本節は、法雲が、彼が独自に形成した解釈の枠組みを用いて、『法華経』に説かれる一乗思想をどのように理解したかを、序品と方便品に対する注釈を中心的資料として考察する。方便品の注の冒頭には、この品以降が経の正宗（経の序、正宗、流通の三段落のなかの正宗の段落）を明らかにする段落であること、方便品をはじめ、品の題名は経を誦出す

るものが名づけたものであること、ただし、品の題名は仏の意を汲み取ったものであり、弟子が勝手に創作したものではないと考えることは可能であることが述べられたあとで、この品がなぜ実相品と名づけられず、方便品と名づけられたのかという問題をめぐって、この品の思想的な内容が簡潔に整理されている。はじめに、その記述を参照して、我々の考察の出発点としよう。

理に従って名を付ける場合は、当然実相品と言うべきで、方便品と言うべきではない。ただ今日、この経［『法華経』］だけが正面から昔日の三乗教は方便であることを明らかにする。方便については、ただし三乗教はちょうど昔日の時にはもともと真実の教えであって、方便とは名づけない。今日の一乗実相の理を説く以上、これは昔の三乗が方便であることを比較相対して明らかにする。このため下の経文に「この経は方便の門を開いて、真実の様相を示す」と言う。これは今日の因果の真実の様相を説くと、昔日の因果が真実ではないことを明らかにする。今、この品は明らかにする対象に従って名を付けられるので、方便と名づける。

若従理立名者、応言実相品、不応言方便品。只今日此経正顕昔日三乗教是方便。方便、但三乗教当乎昔日之時本是実教、不名方便。既説今日一乗実相之理、此則形顕昔三乗是方便。是故下経文言、此経開方便門示真実相。是則説今日因果真実之相、則顕昔日因果非是真実。今此品従所顕受名、名為方便。（五九二上）

この文によれば、『法華経』は今日の因果が真実であることを説くことによって、昔日の因果が真実ではなく方便であることを示すものであり、その方便であると示される方に従って品名が付けられたということである。道生の『妙法蓮花経疏』における、品名を一乗品とすると、真理が一つであると誤解される恐れがあるので、方便品と名づけることによって、かえって一乗を絶賛する趣旨を表現するのである、という注釈[3]に比べると、法雲の場合は、方便品と名づける理由が十分に示されているとは言い難い。しかし、筆者の関心はこの問題にあるのではなく、この文に示された方便品の思想的な内容の整理にある。すなわち、この文は、三乗が方便であり、一乗が真実であることを説いているのであるが、三乗方便・一乗真実は『法華経』の経文から直接に導かれる表現であり、何ら目新しいものではない。ところが、

この文には、よく注意すると、「一乗実相の理」という表現が見られ、『法華経』に説かれる一乗を「実相の理」と同一視していること、「今日因果」「昔日因果」という表現が見られ、三乗と一乗との対比を因果という視点から行なっていることに気づかされる。「実相之理」とは、実相を理と表現したものである。(4) 実相は言うまでもなく、『法華経』自身に出る仏教用語であり、(5) 理は中国哲学の概念で、中国の仏教が積極的にその教学形成に取り入れたものである。(6) この理は、次の引用にあるように「教」と相対的な概念として用いられている。すなわち、

方便の意義とは、巧みな働きである。これは如来の方便智によって説かれる教えであり、教えを門と名づける。実相とは、如来の実智によって説かれる理である。

方便義者、是善巧之能。此如来方便智所説教、詺教為門。実相者、則是如来実智所説之理。(同前)

とある。仏の方便智によって説かれた教が方便である三乗であり、仏の実智によって説かれた理が実相と規定されている。三乗は後に述べるように、その根拠に三種類の理がないので、言葉で表現された教とだけ規定され、それに対して一乗はその根拠に一理がある。そこで、一乗は「一乗実相の理」とあるように、一理を説いたものであると規定されている。

以上のように、方便品の注釈の冒頭において、三乗・一乗に関して、仏の権智（引用文の方便智と同じ）と実智という視点からの解釈と、因果論の視点からの解釈が見られるので、本節では、第二項において一乗思想解釈の構造において重要な契機をなす権智と実智との二智について考察し、第三項において因果論の視点からの一乗思想解釈について考察する。

二　一乗思想解釈と権実二智論

法雲は二智について、「名義を解釈す」・「体相を厥明す」(7)・「名に通別有るを明かす」・「用に興廃有るを明かす」・「五時の経を釈会するが故に二智の不同を辨ず」という五項を設けて集中的に論じている。本項では、一乗思想解釈に関係

のある「名義を解釈す」「体相を覈明す」の項について順に考察する。

二智の名称は、実智と方便智であること、さらに、実智には実智と智慧との二つの名があること、方便智にも方便智と権智との二つの名があることが明かされる。二智の意義については、まず方便は「善巧の能」（巧みな働き）の意味であり、「聖人の智に善巧の用有る」ことを明らかにするものである。また、別の解釈として、方は「正」の意味で、便は「巧」の意味であることが紹介されている。方便智と権智とは同一の智であるが、名をつける仕方が異なるのである。権は「権仮暫時」、つまり暫定的一時的な仮りのものという意味であるとしている。

㈠「名義を解釈す」

今、方便智と言うのは、これは（智）そのもの自体に名づけるので、聖人の智に巧みな働きのあることを明かすのである。権智とは、これは境［智の対象］に従って名づけられたものである。何によってこのことが分かるのか。正面から前の境が権［方便］であることを明かすと、昔の三乗等の境を借りて、瞬時に転じて一乗を完成させる。このために（前の境は）権であって、真実ではない。ところが、智はこの権の境を照らす。今、（権の）境を挙げて智に名づけるので、権（智）と名づけるのである。

今言方便智者、此是当体受名、則明聖人智有善巧之能也。権智者、此従境得名。何以知之。正明前境権、借昔三乗等境、須臾転成一乗。是故権仮不実。然智照此権仮之境。今挙境目智、故名為権也。（五九二中）

と説明されている。つまり、方便智は既述のとおり、巧みな働きを意味するので、聖人に備わる巧みな働きとしての智を方便智と呼ぶのである。そのような聖人の智そのものの性格が方便（この場合は巧みな働きの意味）と規定され、しかも方便智と名づけられるので、「当体に名を受く」（そのもの自体に対して名づけられる、の意味）と言われるのである。一方、権智は智の対境（仏教用語で、認識の対象の意味）に従って名づけられたものであり、昔の三乗という仮りの対境を知る智なので、権智と名づけられるのである。

次に、智慧と実智との組合わせの方の意義については、智慧は「心用鑒照」（対境を照らし見る心の働き）とされ、実智は「虚仮」がないという意味とされる。智慧と実智とは、方便智と権智との組合せと同様に、同一の智であるが、名を付ける仕方が異なるのである。智慧は方便智と同様に「当体に名を受く」とされ、実智は権智と同様に智の対境に従って名づけられたものである。つまり、智慧は既述のとおり、心の対境を照らし見る働きという意味であり、その働きそのものを智慧と名づけたのである。実智は、「今の一乗因果の理は是れ天下の真実の定境なり」と言われるように、真実の対境を知る智慧であり、したがって、対境に従った名づけ方なのである。

要するに、方便智と智慧とは「当体に名を受く」という名づけ方であり、権智と実智とは対境に従った名づけ方である。後者の名づけ方が、三乗と一乗との関係についての何らかの解釈を予想させ重要と思われるが、この点は次の第二項に至って、より重層的な構造のもとに考察されている。

(二)「体相を綴明す」

ここでは権智と実智との体についての比較がなされている。まず、権智については、方便智によって照らされる境に、全部で三三の境がある。第一に三教、第二に三機、第三に三人である。この三三の境を照らす。この智は権智の体であることが分かるはずである。昔日に三（種類の）人がおり、人に三（種類の）機があり、三機は三（教）を受ける。このために如来の権智はこの三三の境を照らす以上、すぐに三教を説き、三機に応じ、三人を教化する。このためにこの三三の境によって、この智をしめくくって取る。この三三の境を照らすことが方便智の体であることが分かるはずである。

方便智所照之境、凡有三三之境。一者三教、二者是三機、三者三人。照此三三之境。当知此智是権智体。昔日有三人、人有三機、三機感三。是故如来之権智既照此三三之境、即説三教、応三機化三人。是故将此三三之境、検取此智。当知照此三三之境、是方便智体也。（五九二下—五九三上）

とある。前項において、権智が権仮の対境を照らす智であることが指摘されていたが、ここでは、その権仮の対境が、より詳しく「三三の境」と明かされている。内容は、三教、三機、三人である。その内容について具体的な説明はないが、容易に理解できる。三教は声聞乗、縁覚乗、菩薩乗であり、三機は、仏の三教を受ける衆生の側の構え、あり方で、声聞乗を受けるべきあり方、縁覚乗を受けるべきあり方、菩薩乗を受けるべきあり方を指す。機とは、仏・菩薩の応現・教化を発動させ、かつそれを受け止める衆生の側の構え、あり方の意である。[8] 三人とは、声聞、縁覚、菩薩である。機と人とをわざわざ区別する理由については、次のように考えられる。声聞、縁覚、菩薩の三人は、その間に決して永遠に変化しない固定的な差別があるのではなく、声聞の機、縁覚の機、菩薩の機があることによって規定された存在にすぎない。つまり、この機の変化にともなって、声聞が菩薩になったり、菩薩が声聞になったりするのである。たとえば、『法華経』信解品の窮子の譬喩[9]が、声聞における大乗の機が徐々に成長していき、ついに菩薩となって成仏が可能になる過程を描いたものであることを参照するべきである。したがって、あくまで機と人とは区別されるべきなのである。要するに、仏の権智は、声聞乗、縁覚乗、菩薩乗の三乗を説き、三機に応じ、三人を教化する智なのである。換言すれば、この権智は三乗、三機、三人を照らし見る働きを持つのである。

一方、実智の対境は教一・理一・機一・人一の「四一の境」であることが明かされている。すなわち、実智によって照らされる境に、全部で四種類がある。第一に教一である。第二に理一である。第三に機一である。第四に人一である。如来の智はこの四種の一の境を照らすことを明かす。これがとりもなおさず実智である。教一・理一と言うのは、今日、因にそれぞれ異なる趣旨がなく、果に別々に従うものがないことを唱え明かす。ところが、真実というものには、その理に二つの別なものはない。そして、明らかにされる理が一つである以上、(理を) 明らかにする教がどうして二つであるはずがあろうか。また機一と言うのは、『法華経』の座席にいたそのときの聴衆は、一果を感受する機一であるものがいるのである。人一とは、昔日の声聞、縁覚等の人が今日みな心を改めて菩薩となる。下の経文に「ただ菩薩たちを教化するだけで、声聞の弟子はいない」とある。また、一人に一

機があり、一教・一理を感受するとも言う。如来は一教によって一理を説き、一機に応じ、一人を教化するのである。このために如来の智慧がこの四種の一の境を照らすことは、とりもなおさず実智の体である。

実智所照之境、凡有四種。一者是教一。二者是理一。三者是機一。四者是人一。明如来之智照此四一之境。此即是実智。所言教一理一者、今日唱明因無異趣果無別従。然真実之義、其理莫二。然所詮之理既一、能詮之教何容是二也。復言機一者、法華座席時衆者、有感一果之機一也。人一者、明昔日声聞縁覚等人今日皆改心成菩薩。下経文言、但化諸菩薩、無声聞弟子。亦言一人有一機感一教一理。如来用一教説一理、応一機化一人也。是故如来智慧照此四一之境、即是実智体也。（五九三上）

とある。「因にそれぞれ異なる趣旨がなく、果に別々に従うものがない」とは、一因一果を指したものと考えられ、それを理一と言うのであろう。後に、

この実智は一因一果の理を説き、天下の奥深く、捉え難く、知り難い理を語る。

此実智説一因一果之理、言天下深妙幽微難知之理。（五九三中）

と述べられ、また、

今日の王舎城の（『法華経』の）説では、一因一果という実相の理を明かす。

今日王城之説明一因一果実相之理。（五九三下）

と述べられるのも参考になる。理が一であれば、それを明らかにするべき教も一である。前に「一乗実相の理」という表現が見られたが、その考えを適用すれば、理一を明らかにしたものが一乗のことであり、教一は、理一を明らかにする一乗を言葉で説かれた側面に注目して、それを指し示したものであると考えられる。すなわち、一乗は理一と教一との二面を有する。機一は、仏果を実現する機を意味し、人一は菩薩を意味する。衆生の側から言えば、菩薩という仏果を実現するべき機を備えたものが、唯一の教・理を受け止め、仏の側から言えば、唯一の教によって唯一の理を説き、仏果を実現すべき機に応じて、菩薩を教化するのである。要するに、このような働きをする仏の智の側面を実智と呼ぶ

のである。

権智と実智との対境を比較すると、教・機・人の三つは両者に共通であるが、実智の対境の理一に対して、権智の対境には決して理三は説かれていない。この問題について問答が展開されているが、結論としては、昔、三乗を説いたときも、今、一乗を説くときも、理は終始一貫して唯一であるというものである。昔、三乗を説いたときに三理があるのではなく、三乗を借りて、今日の「一実の理」を明らかにしようとしたのである。(10)

これを要するに、法雲は『法華経』における三乗と一乗との関係という問題を、仏の智の二側面、すなわち、権智と実智という視点から解釈しようとしたのである。権智は三機を持った三人に対して三乗を説く智であり、実智は一機を持った一人に対して、教一・理一である一乗を説く智である。三機・三人は最終的には一機・一人に転換し、それに対して、一乗が説かれる。昔日の三乗は、一乗を説くまでの暫定的一時的な仮りの存在とされる。このような法雲の解釈の特色を改めて取り挙げると、三乗と一乗をいずれも仏の智に基づくものとしたこと、しかし、三乗は権智、一乗は実智にそれぞれ基づくものとして、三乗と一乗の成立の根拠を区別したこと、実智の対境である理一に対して、権智の対境としての理三を説かないことによって、三乗が仮りの存在であり、最終的には理一を説く一乗の前において消え去るものであることを明らかにしたこと、人だけでなく、機を取り挙げることによって、衆生を固定的に見るのではなく、機のあり方によって変化する存在として捉えたこと(このことはそのまま声聞が菩薩に転換して成仏するという『法華経』の中心思想に合致する)、などが注目される。

三　一乗思想解釈と因果論

すでに引用した文に見られた「一因一果の理」「一因一果実相の理」が、四一のなかの理一のことであり、これを説いたものがとりもなおさず一乗のことである。このことは、

理一の中について二種類がある。因一と果一である。そして、因と果はみな理である。

就理一中開為二種。因一果一也。然因果皆是理。（六〇三上）

と、具体的な指摘もある。また、「一　問題の所在」で引用した「今日因果」「昔日因果」という表現にも、三乗と一乗との対比を因果という視点から行なっていることが見られる。このことに着目して、本項では、一乗思想解釈における法雲の因果論を考察する。適宜、項目を分けて、論述を進める。

(一)　教判における因果論

法雲は『法華経』を解釈するにあたって、因果論を最も重視した。法雲にとっては、むしろ仏教の中心は因果論そのものであると言っても過言ではなかったであろう。ここで言う因果とは、仏教における修行という因と、その修行の結果実現されるべき宗教的理想という果のことである。仏教は単に哲学、理論にとどまるものではなく、修行と、その修行によって到達するべき目標がある。仏教のなかの哲学、理論も、この修行と目標のために形成されたものなのである。法雲は実際に『法華義記』の冒頭において釈尊一代の教化を整理し、その中で整理の基準として、この因果論を用いている。これは『法華経』自身が釈尊一代の教化を三乗から一乗へという図式で整理していることを受けたものであるが、法雲が独自に三乗、一乗を因果論の視点から捉えなおしていることを意味する。この部分はすでに引用したので[11]、内容について、因果論に注目して整理する。

この国土の衆生は未成熟であるため、急に一乗の因果の大理を明かすことができないので、やむを得ず鹿苑において三乗の異因別果、すなわち三因三果を説いた[12]。その後の『大品般若経』や菴羅樹園における『維摩経』もやはり異因別果、すなわち三因三果を明かして、衆生の機を成熟させた。そして、ついに大乗の機が発動、成熟して、王舎城において『法華経』が説かれた。『法華経』は当然、最初に説くことのできなかった一乗の因果の大理を明らかにしたもので、その因果は、万善を一因とし、如来寿量品に説かれる、五百塵点劫の二倍あるとされる仏寿の長遠という究極の果を一果とすると規定される[13]。つまり、『法華経』の三乗から一乗へという整理の図式に基づいて、法雲は三因三果から一因

一果へという教判思想を提示したのである。

二　経題釈における因果論

このような因果論に基づく釈尊の教化の整理は、『法華経』の経題釈にも適用されている。すなわち、「妙法蓮花経」の「法」が因果を意味するものと解釈され、「蓮華」もまた妙なる因果を譬えたものと解釈されている。[14] これは道生の経題釈には見られなかった法雲独自の解釈であり、[15] 後の注釈家に大きな影響を与えた。ここでは「法」を因果と解釈する点を考察する。法雲の「妙法」についての解釈もすでに引用したので、[16] 内容を簡潔に整理する。

妙は麁と相対的な概念で、法の形容語である。法は因果の二法を意味する。したがって、妙法とは、妙因妙果という意味で、換言すれば、因も妙、果も妙ということである。[17] この『法華経』の因果に比べると、昔日の教えに示される因果は、麁なる因と麁なる果である。具体的には、六波羅蜜の修行を因とし、それによって実現される果に有為の果と無為の果とがある。無為の果は三界内の分段の生死を滅することで、有為の果の用は八十歳、あるいは七百阿僧祇の間、この世にとどまって衆生を救済する働きをいう。これらの因果はまだ究極的ではないと規定される。これに対して、『法華経』の妙因は、万善を一因となして、衆生を五百由旬の嶮難の道を越え、宝処に到着させるものであり、妙果は三界の内外の生死（分段の生死と不思議変易の生死）を滅する無為の果と、無限の慈悲のために、神通力によって寿命を延長して三界の衆生を救済する有為の果の用とである。このような因果の二法が妙法と呼ばれるのである。

ここでは三乗と一乗の全体的な比較ではなく、三乗のなかの菩薩乗と『法華経』の仏乗との優劣比較がなされていることが分かる。法雲は三乗のなかの菩薩乗と仏乗とを異なると解釈する、いわゆる三車家に属する。次項においても、比較される対象は、菩薩乗と仏乗とである。

(三)　昔日の因果と今日の因果の三点にわたる比較

以上のように、昔日の麁因麁果と『法華経』の妙因妙果とが比較されているのであるが、これについて法雲はさらに詳しく論じている。資料はすでに引用したので[18]、内容を簡潔に整理する。

昔日の因と今日の因との比較を三点から行なっている。第一の因の体の長短については、昔日の因は三界内の修行だけであり（短）、今日の因は三界内外の修行、万善を指している（長）。第二の因の義の広狭については、昔日の因は六波羅蜜の修行だけを意味し（狭）、今日の因はあらゆる善、福をすべて修行する（広）。第三の因の用の勝劣については、昔日の因は四住地の煩悩を滅するだけで、無明住地の煩悩にまで及ばない（劣）が、今日の因は四住地の煩悩だけでなく、無明住地の煩悩までも滅する（勝）。

次に、昔日の果と今日の果との比較をやはり三点から行なっている。この資料もすでに引用したので[19]、内容を簡潔に整理する。第一点は果の体の長短である。昔日の果は仏寿が八十歳、あるいは七百阿僧祇という短寿であり、今日の果は五百塵点劫の二倍あるとされる長遠なる仏寿である。

第二点は果の義の広狭である。昔日の果と今日の果のうち、無為果については昔日は分段の生死だけを滅する不完全なものであり、今日は分段の生死と不思議変易の生死の二種の生死を滅する完全なものである。有為果については、昔日は功徳も智慧もまだ不十分である。功徳は慈悲が三界内の衆生だけに及び、三界外の衆生に及ばない。智慧は有量の四諦を照らすだけで、無量の四諦を照らさず、また、三因三果を照らすだけで、一因一果を照らさず、尽智と無生智だけがある。今日の有為果は、功徳については三界内外の衆生に広く慈悲が及び、智慧については有量の四諦、無量の四諦を照らし、また、一因一果を照らす。

第三点は果の用の勝劣である。昔日の果は多少の説法があるだけで劣るが、今日の果はただ霊鷲山のみではなく、広く十方に分身して、神通力によって衆生を救済する点で優れる。

このように、昔日の因果と今日の因果とを三点から比較し、麁妙を判定したのであるが、『法華義記』には、さらに別の解釈が紹介されている。[20] その解釈も今日の因と果にそれぞれ三つの優れた点があるという。はじめに因については、体広、位長、用高の三点が挙げられている。体高は五乗のすべての善を因の体とすることであり、位長は発心から金剛心まで（菩薩の位の出発点から最高位まで）五百由旬の嶮悪の道を治すことであり、用高は五百由旬を越えた果を招く因のことである。次に、果については体広、用長、位高の三点が挙げられている。体広は、一切衆生の成仏を説くことと、五乗のすべての善が仏果に直結することとを説く功徳の面と、一乗の因果を照らす智慧があるという智慧の面とを意味する。用長は、神通力によって衆生を救済しようとして、無量劫の間この世に住することを指す。位高は、果が五百由旬を越えたものであることを意味する。

(四)『法華経』と因果論

法雲は、経典の宗旨について、因を宗旨とする経、果を宗旨とする経、因果を宗旨とする経の三種類あることを明かし、『法華経』の場合は、第三の因果を宗旨とする経であることを指摘して、

今、この『法華経』は因果を宗とする。安楽行品以前は開三顕一して、因の意義を明かす。涌出品以後は開近顕遠して、果の意義を明かす。

今此法花、則以因果為宗。自安楽之前、開三顕一以明因義。自踊出之後、開近顕遠以明果義。（五七四中）

と述べている。そして、さらに序説・正説・流通説のいわゆる一経三段[21]とこの因果論との具体的な関係が説かれている。序説は正説の縁由であって、因果との直接の関係はない。しかし、序品の瑞相の解釈においては、

一因一果の理をはっきりと説き示そうとして、三乗の修行者が同じく成仏に帰着することを明かす。

将欲顕説一因一果之理、明三乗行人同帰成仏。[22]（五八二中）

などと、一因一果との関係をしばしば指摘している。

正説は、方便品第二から分別功徳品第十七の格量偈までの十四品半（提婆達多品は含まれない）の段落であり[23]、ここに因果が説かれる。そして、この正説がさらに二段に分けられ、それぞれ因と果とが説かれるのである。この資料もすでに引用したので[24]、内容を紹介すると、方便品から安楽行品までは因の義を明かす段落で、涌出品から分別功徳品の格量偈までが果を明かす段落であるとされる。

流通説については、

この一乗の因果の妙法が遠くまでまだ聞いたことのない人に聞かせ、千年間絶えないようにさせようとする。

欲使此一乗因果妙法遠播未聞千載不絶。（五七五上）

と述べられている。すなわち、正説段で明らかにされた一因一果の妙法を流通することが指摘されている。

これを要するに、法雲は『法華経』の経題が妙因妙果を意味することを踏まえ、この妙因妙果と『法華経』以前の教えの昔日の麁因麁果とを比較対照し、これを釈尊の一代の教化の整理にも適用している。さらに、『法華経』の妙因妙果は一因一果とも言われ、これがとりもなおさず一乗の内実である。そして、『法華経』の構成において、この一因一果がどのように説き示されているかを、その分科において明らかにしている。

四　結び

第二項では、『法華経』に説かれる三乗と一乗を、仏の権智と実智とに基礎づけた上で、両者の相違を明確にした。権智は三三の境を対境とするもので、実智は四一の境を対境とすると規定された。そこで、三乗は三機、三人に対して説かれた三教であること、一乗は一機、一人に対して説かれた一教・一理であることが明らかにされた。第三項では、とくに四一の境のなかの理一を一因一果の理と規定する法雲の解釈に基づいて、『法華経』の一乗思想の内実が一因一果であり、『法華経』以前の昔日の因果との相違を考察した。これはとりもなおさず、法雲の教判思想における『法華経』の位置づけでもある。

このように見て来ると、一乗は単に方便品に説かれるだけのものではなく、『法華経』の全体にわたって説かれるものである。このことは『法華経』の分科の中に示されていた。一乗が因一だけでなく果一をも指すのであるから、このことは当然とも言える。序説でも、瑞相の密かに表現するものは一因一果の理とされ、正説の第一段落は因一を明かし、第二段落は果一を明かすものと規定され、流通説は一因一果の理を流通するとされるのである。また、法雲が一因一果を経題の「法」の中に読み取ったことも看過できない。

このように、法雲の一乗思想解釈は因果論の視点からなされており、その一因一果の理は仏の実智において基礎づけられているのである。ちなみに、一因一果については、

果一を明かすとは、とりもなおさず昔日の三果を集めて、最終的に今日の一果を完成することである。……因一を明かすとは、とりもなおさず昔日の三乗の人が実践する修行を集めると、ただ一因だけであって、一つの仏果に相対させることである。

明果一者、即会昔日三果、終成今日一果。……明因一者、即会昔日三乗人所行之行、只是一因以対一仏果。(六〇三上)

と説明されている。つまり、昔日の声聞、縁覚、菩薩の修行の三因が最終的に一仏果を成ずる一因となること、阿羅漢、縁覚、仏という昔日の三果は最終的に一仏果となることを言う。このような『法華経』の思想の理解は、道生の『法華経』の三段落の分科にすでに示されていることであった。[25] 法雲は経題の「法」の中に、釈尊一代の教化を整理し、『法華経』の思想を明確に表現するところの因果論を見いだし、また、因果論を支える仏の権実二智論を説くことによって、改めて道生以来の解釈を展開したのである。

(1) 『法華経』序品、「為求声聞者、説応四諦法、度生老病死、究竟涅槃。為求辟支仏者、説応十二因縁法。為諸菩薩、説応六波羅蜜、令得阿耨多羅三藐三菩提成一切種智」(大正九・三下)を参照。

(2) 『法華経』方便品、「諸仏如来但教化菩薩。諸有所作常為一事。唯以仏之知見、示悟衆生。舎利弗。如来但以一仏乗故

為衆生説法。無有余乗若二若三」（同前・七上―中）、「十方世界中、尚無二乗。何況有三」（同前・七中）、「諸仏以方便力於一仏乗分別説三」（同前）、「諸仏如来言無虚妄、無有余乗、唯一仏乗」（同前・七下）、「但以一乗道　教化諸菩薩　無声聞弟子」（同前・一〇中）などを参照。

（3）『妙法蓮花経疏』巻上、「若云一乗品者、理似可一。故言方便、乃表絶歎之致矣」（続蔵一―二乙―二三―四・三九九右下）を参照。

（4）「実相者、四一之中是理一」（五九六下）を参照。理一については、本論の後に出る。

（5）『法華経』序品、「今仏放光明　助発実相義」（大正九・五中）、方便品、「唯仏与仏乃能究尽諸法実相」（同前・五下）などを参照。

（6）本書の第一篇・第二章・第四節を参照。

（7）大正蔵本には「覆明」とあるが、「覆」はおおうの意味であるから、「覆明」という熟語は意味をなさない。おそらく「陵明」（明らかにするの意味）の誤りと思われる。『法華義記』巻第四に「覆明索車義」（六一九上）とあるが、同じ句を繰り返す所で「陵明索車義」（六二〇上）とあるのを参照。「覆」と「陵」とは字体が似ているので誤写したのであろう。

（8）本書の第一篇・第二章・第三節を参照。

（9）本書の第三篇・第二章を参照。

（10）「問者言、実智所照之境乃有四一、則長有理一。説権智所照之境、便応有四三。今者何故無有三理、只有三三也。解釈者言、昔日若有三理者、便応是実有三。何謂於一仏乗方便説三。故知昔日教下無有三理。……」（五九三上）、「解云、応衆生実有三機、故昔日実有三教、実無三理。但昔三教為詮一理。昔日既未得説一実之理、是故仮三乗言教、遠詮今日一実之理」（同前）を参照。

（11）五七二下を参照。本書の第一篇・第四章・第二節の一五四―一五五頁に訳文と原文を引用した。

（12）三乗を因果論の視点から、三因三果と表現することは、「但昔日三乗人執昔日三因三果」（五八七下）などに見られる。声聞、縁覚、菩薩の三因と、阿羅漢、縁覚、仏の三果のことである。縁覚は因位と果位を区別する名称がないので、共通の言葉を用いる。

（13）『法華経』の仏身が五百塵点劫の二倍の寿命を持っていても、所詮有限の寿命であり、その意味で、無常の存在であり、『涅槃経』の常住の仏身とは異なる、と解釈するのが法雲の特色であり、このことが後代の注釈家、たとえば吉蔵や智顗・灌頂の批判の対象となった。本書の第二篇・第三章・第二節を参照。

(14)「蓮華者、外譬一物必花実倶有。若談蓮家之花、則如果家之因。若語花家之蓮、則如因家之果。是故此経家要双明一乗因果、似若此花。故借譬受名、故云蓮花」(五七三上)を参照。
(15)「法者、体無非法、真莫過焉」(続蔵二―乙―二三―四・三九七右上)を参照。
(16)五七二下―五七三上を参照。本書の第一篇・第四章・第二節の一六四―一六五頁に訳文と原文を引用した。
(17)「法者、非是軌則故名法。法名自体。明所妙之法各有体。然法語通漫、無的因果。表明因亦是法果亦是法、故知此法妙因妙果法也」(五七四上)、「今此経首題称言妙法、表明因亦是法果亦是法」(五七四中)を参照。
(18)五七三上―中を参照。本書の第一篇・第四章・第二節の一六九―一七三頁に訳文と原文を引用した。
(19)五七三中―下を参照。本書の第一篇・第四章・第二節の一七三―一七八頁に訳文と原文を引用した。
(20)五七三下を参照。本書の第一篇・第四章・第二節の一七八―一八〇頁に訳文と原文を引用した。
(21)一経三段の分科が「一家所習」であることが『法華義記』に出ていることに注目するべきである。「今一家所習言、経無大小、例為三段。三段者、第一謂為序也。第二称為正説。第三呼曰流通」(五七四下)を参照。
(22)「欲明此光密表一因一果之解」(五八三上)、「在眉間者、亦密表一乗因果是中道之理」(同前)、「今的明東方者、借此一方表一因一果也」(同前)などを参照。
(23)「第二従方便品以下、訖分別功徳品中弥勒説偈頌仏長行以来、凡有十四品半経。是経之正説。因果両法顕此文中也」(五七四下)を参照。
(24)五七五上―中を参照。本書の第一篇・第四章・第二節の一九五頁に訳文と原文を引用した。
(25)本書の第一篇・第二章・第一節を参照。

第四節　法雲『法華義記』と敦煌写本『法華義記』との比較研究

一　問題の所在

『大正新脩大蔵経』第三三巻所収の『法華義記』（以下、法雲疏と略記する）は法雲が自ら撰述したものではなく、彼の『法華経』講義を弟子が筆録したものである。(1) したがって、現行の『法華義記』(2) が書物としていつ成立したのか正確には分からない。

敦煌写本『法華義記』（以下、敦煌本と略記する）とは、スタイン本『S二七三三』と『S四一〇二』とであり、『大正新脩大蔵経』第八五巻には両写本が合揉されて収録されている。(3) すなわち、前者は薬草喩品の末部から勧持品までの注釈であり、後者は化城喩品の末部から涌出品までの注釈であり、尾題に「法華義記巻第三　比丘法順写記也」（大正八五・一七九下）とある。重複する部分が同一の内容なので、異なる人物による同一疏の筆写と推定されている。そして、前者の尾部に「正始五年五月十日釈道周所集在中原広徳寺写訖」（同前・一七六下）という識語があり、北魏の正始五年（五〇八）に筆写されたことが分かる。この法華経疏が北地において成立したものなのか、南地において成立したものが北地に流伝したものなのかにわかに判定できないが、法雲疏をやや遡る時代の成立であることが推定され、きわめて貴重な法華経疏であると言えよう。本節では、法雲疏と敦煌本との比較を試みたい。(4)

比較の視点としては、第二項において両者の教判思想の相違について比較し、第三項において注釈の形式・方法などについて、いくつかの項目を設けて両者の比較を試みる。

二　教判思想

㈠『法華経』と『涅槃経』の関係

法雲疏の冒頭に、釈尊の一代の説法について「鹿苑」における三乗別教、[5]『大品般若経』、「菴羅」における『維摩経』、「王城」における『法華経』の順に整理し、『法華経』について、

至今王城、始称如来出世之大意、破三乗定執之心、闡揚莫二之教同帰之理。于時且廃権於往日、談実於当今。明因則収羅万善以為一因、語果則復倍上数以為極果。（五七二下）

と述べている。[6]ここには『涅槃経』についての言及はないが、法雲が依用したと伝えられる五時教判[7]については、法雲疏の中にも見られ、[8]『涅槃経』が常住の法身を明かす点で『法華経』よりも優れていることを、

若使理中為論、既度二種生死、応是常住涅槃。而今此教未明此理、故名復倍上数以為涅槃。（六二四下）

然法華経所明法身者、不同常住也。（六二九上）

と指摘している。[9]

また、法師品第十の「薬王今告汝　我所説諸経　而於此経中　法華最第一　……已説今説当説、而於其中、此法華経最為難信難解」（大正九・三一中）に対する注釈では、『法華経』における仏寿長遠の説は『涅槃経』の前段階であることについて、

この経を第一とするのは、もし衆生の機に合致することを第一とすることを明かすならば、五時の経教はすべて衆生の機に合致する。今、この点については論じない。ただ前を集め後を開くことを第一と名づけると言う。前を集めるとは、三乗に異なった道がないことを語り、すべての善が同じく（仏果に）帰着することを語る。後を開くとは、すべての善によって仏の長遠な寿命を完成することを明かす。これは『涅槃経』の前の道を開き、常住の準備

的段階となる。そうであれば、前後互いに見ると、二の意義がどちらも明らかである。下にすぐに「已説今説当説」と出す。「已説」とは、昔からの三乗などの教えである。「当説」とはとりもなおさず『涅槃経』を指して「当説」とする。「今説」とは、とりもなおさず『法華経』である。このような意義があるので、「第一」と呼ぶのである。

此経為第一者、若明称会物機為第一者、則五時経教皆是称会物機。今不論此処。只言会前開後諮為第一。会前者、談三乗無異路、語万善明同帰。開後者、明万善皆成仏寿命長遠。此則開涅槃前路、作常住之由漸。然則前後両望、二義双明。下即出言已説今説当説。已説者、昔来三乗等教。当説者、即指涅槃為当説。今説者、即是法華。有如此義、故称第一也。（六六〇中―下）

と明言している。

ところが、敦煌本では、この法師品の箇所に対する注釈において、『法華経』が『涅槃経』よりも優れていることを、すでに三乗を説き、これから『涅槃経』を説き、今『法華経』を説く。なぜ（『法華経』が）優れているとするのか。この経は一乗だけを明かし、文章も道理も完備しているので、『涅槃経』よりも優れているので、「最為第一」と言う。

已説三乗、当説涅槃、今者説法華。何故為勝。此経偏明一乗、文理周備、勝於涅槃、故言最為第一。（大正八五・一七四上）

と明言している。五世紀頃の南地においては、『涅槃経』を最も優れた経典とする五時教判が流行していたが、[10] 敦煌本は、これとまったく対立する考えを示している。このことは、敦煌本が南地ではなく北地で成立した可能性を示唆するものであろうか。

また、敦煌本は涌出品の注釈において、『法華経』が常住の仏果を明らかにしていることを述べている。たとえば、「所以従地出者、欲彰常住仏果従無常地出也」（同前・一七八下）、「入如来慧者、入常住大乗仏慧也」（同前・一七九上）、

「自下第二略明常住」（同前）、「将明常住深理」（同前）、「昔日智慧縁無常理起。今者智慧縁常無常二理而起」（同前）、「今明丈六方便尽在此経、常果始顕、義同起也」（同前・一七九中）、「来服常住仙薬、一得永固、無常大力不能毀也」（同前・一七九下）などである。改めて訳文は示さないが、「常住」という用語を多用していることが分かる。この点も法雲の解釈とまったく異なる。

また、法雲疏においては、『法華経』の法身は『涅槃経』の法身と異なり、他方世界の応身を法身と名づけたものであり、その実例として、無量寿仏もこの世界の衆生にとっては法身と呼ばれることを挙げている。[11] 敦煌本においては、「唱説法華一乗、明真妙法身」（同前・一七四中）とあり、『法華経』において「真妙法身」が明かされることを明言している。この「真妙法身」は釈尊と分身の諸仏の根本の仏とされているようである。[12]

(二) 『華厳経』への言及

法雲疏においては『華厳経』への言及がない。吉蔵や智顗・灌頂は『法華経』信解品の窮子の譬喩に対する解釈において、釈尊の一代の説法を整理し、その中で『華厳経』をも含み込んだ教判を形成しているが、法雲にはそのようなことがない。[13] 敦煌本においては、涌出品の「此諸衆生始見我身聞我所説、即皆信受入如来慧」（大正九・四〇中）に対する注釈において、

華厳会上、始見我身聞我所説、即便信受。（大正八五・一七九上）

『華厳経』の集会において、はじめて私の身を見、私の説くことを聞いて、すぐさま信受する。

と『華厳経』に言及している。敦煌本においても、『華厳経』への言及はここ一箇所だけであるが、この涌出品の経文の中に、『華厳経』の説法を読み取ることは、吉蔵や智顗・灌頂においても見られ、[14] 教判の中に『華厳経』を組み込む上で、重要な視点である。というのは、少なくとも言葉の上では、『法華経』自体は、釈尊の一代の教化を三乗から一乗へという図式で整理しているだけで、その図式の中に『華厳経』を組み込んではいないからである。したがって、涌

出品のこのような経文の中に『華厳経』の存在を読み取りたい者は読み取るしかないのである。敦煌本は、この点、吉蔵や智顗・灌頂の法華経疏と共通の解釈をしているわけである。

三　注釈の形式・方法の比較

(一)　分科

法雲疏において、すこぶる詳細な経文の段落分けが見られることは周知の事実である。「A下是……」（Aは経文を示す）「A此下是……」「A以下……」などという形式の段落分けが見られるが、番号を何重にも付す段落分けは、法雲の経典理解の精緻さをうかがわせるとともに、煩瑣に過ぎるのではないかとの印象を受ける。とくに段落分けに力を注ぐあまり、具体的な経文、語句の解釈がなおざりにされる傾向さえ指摘できる。

これに対して、敦煌本には、偈頌の段落分けや、譬喩の段落分けは見られるが、長行の経文に番号を付すような段落分けはほとんど見られず、法雲疏のような詳細な段落分けも見られない。ただし、「自下……」「A以下明……」などという形式の段落分けが見られ、その段落の趣旨を述べている。また、適宜、要文、語句を挙げて、注釈している。

また、法雲疏が『法華経』を序・正・流通の三段に分科し、さらにそれを細分化していることは有名であるが、敦煌本は薬草喩品から涌出品までしか残存していないので、詳しい分科は明らかではない。ただし、敦煌本の法師品の注釈には、

　自此以下、流通説也。（大正八五・一七三中）

　ここから下は流通説である。

とある。[15] 法雲疏においても、法師品以下の四品は、

　ここから下に四品の経があり、第四に別して因の意義を流通すると名づける。

自此以下有四品経、是第四名別流通因義。（六五九上）

とあるように、正説に因の義と果の義とがある中、前者についての流通を説く段と規定されている。

また、敦煌本の涌出品の注釈には、涌出品の冒頭から「汝等自当因是得聞」（大正九・四一上）までの部分について、「明其序説」（大正八五・一七八下）とある。法雲疏が涌出品の初めの部分を序（開発序・疑問序・述勧序）とすることは言うまでもない。[16]

また、敦煌本においては、化城喩品の注釈に、

これ［化城喩品］は寿量品のために手がかりの序となる。

此与寿量為由序。（大正八五・一七〇中）

とあり、見宝塔品の注釈に、

これ［見宝塔品］もまた寿量品のために手がかりの序となる。

此亦与寿量為由序。（同前・一七五下）

とあり、寿量品との密接な関係を指摘しているが、法雲疏には見られない。

㈡　経文の標出

法雲疏は上に述べたように、分科を経典全体に施しているので、結果的にはすべての経文を対象として注釈していることになる。[17]敦煌本は、要文、語句を標出する場合が多く、経文全体を対象に注釈を施しているわけではない。

㈢　問答

法雲疏においては、注釈を進める過程で、「問者言……」「解釈者言……」などの形式で問答が展開されているが、敦煌本には問答が見られない。

(四) 可能な他の解釈の提示

法雲疏においては、一つの解釈を示した後に、可能な他の解釈を提示する場合は、「亦可」「又解言」「又解」という用語を用いる。敦煌本においても「亦可」「又解」が用いられる。

(五) 異説の提示

法雲疏においては、他の先行する異説を提示する場合がある。たとえば「有三種解。一解言……第二解言……」(六〇六中―下)、「凡有両解。伝印法師云……今雲法師云……」(六一七中)、「有人解言……」(六一九上)、「旧解言……」(六二五中)などの用例がある。なお、「相伝言……」(六〇九下)という形式の引用もある。敦煌本にはこのような異説の提示は見られない。

(六) 学系について

法雲疏においては、「今一家所習不用此解」(六二五中)、「今所習不然」(六二七中)などとあるように、自己の学系の見解に基づいて注釈する場合がある。ただし、このような表現は法雲の発言ではなく、法雲疏を筆録した弟子の立場からの表現であると推定される。[18] 敦煌本においては、一箇所だけであるが、六種法師の解釈を批判する先師の解釈を引用する。[19] すなわち、

人は常に六種の法師があると言っている。第一に受持する(法師)、第二に読む(法師)、第三に誦す(法師)、第四に解説する(法師)、第五に書写する(法師)で、上の五(種の法師)を供養することがまた一つに数えられる。この六(種の法師)はすべて役に立ち利益を与えるので、師と名づけるのである。先師は「この解釈は浅く、経の趣旨に合致していない。受持する(法師)、解説する(法師)は、これは四依の人である。末代の世では、大法を

流通することができ、広く利益を与えるものが、あなたたちの師である」と言っている。

人常言、有六種法師。一者受持、二者読、三者誦、四者解説、五者書写、供養上五、復是其一。此六皆有資益、名為師也。先師言、此解浅近、不当経旨。受持解説者、此是四依之人。末代世中能流通大法、広作利益、是汝等師。

(大正八五・一七三中—下)

とある。

(七) 経論の引用

法雲疏においては注釈を進める上で、後の吉蔵や智顗・灌頂のように多くの経論を引用することはない。ただし、『涅槃経』『勝鬘経』『維摩経』『無量義経』『遺教経』『無量寿経』『大品般若経』『大智度論』『成実論』などを引用する。また、おそらく法雲の著作かと思われる『涅槃経義記』に言及する。[20] 敦煌本は残存部分が少ないためか（敦煌本に対応する法雲疏の部分には経論の引用がない）、経名を挙げないものであるが、「経云、四住菩薩自在生也」（大正八五・一七三下）、「経云、見法者、即見仏也」（同前・一七五上）、「経云、諸法従縁生。万法皆無性。遍執有是非。達者無違諍。世人説有、我亦説有、故無違諍」（同前・一七八上）という三箇所の引用があるだけである。

(八) 解釈の枠組み

法雲疏も敦煌本も、経文解釈の枠組みとして、「機」と「感応」の思想、「十地（十住）」思想、「理」の概念を用いている。ただし、敦煌本の法師品の注釈における「四依」の強調は、法雲疏には見られない。

(九) その他

敦煌本に「合喩」「外喩」という術語があり、法雲疏の「合譬」「外譬」に対応している。

法雲疏に頻出する「莫二之教同帰之理」（五七二下）は『法華経』の一乗思想を明らかにする重要な語句であるが、敦煌本にも「上来明万善同帰莫二之道」（大正八五・一七三中）と同様の表現が見られる。

四　結び

以上、法雲疏と敦煌本との相違点、類似点をいくつかの視点を設けて論じてきた。視点の設定に体系性がなく、比較も完全に網羅的ではないが、おそらく法雲疏よりも古いと推定される敦煌本の特徴について全体的な見通しを立てることに主眼を置いた。

（1）本書の第一篇・第四章・第一節を参照。
（2）『法華義記』の現行本は日本の華厳宗鳳潭（一六五九―一七三八）が元禄九年（一六九六）に刊行したものである。
（3）平井宥慶「敦煌本・北朝期法華疏類系譜」（『豊山学報』二三、一九七八年三月）を参照。
（4）矢吹慶輝『鳴沙余韻（解説）』（一九三三年、岩波書店）九四―九七頁を参照。
（5）ここには「初詣鹿苑、開三乗異因、指別為趣果」（五七二下）とあり、「三乗別教」の用語は見られないが、六〇一下、六〇三上、六〇三下、六四八中などに出る。
（6）引用文の訳は本書の一五五頁を参照。
（7）『法華玄義』巻第十上には、「三者定林柔次二師及道場観法師、明頓与不定同前。更判漸為五時教。即開善光宅所用也」（大正三三・八〇一中）とある。ここには五時教の名称として、有相教、無相教、褒貶抑揚教、同帰教、常住教が挙げられている（同前・八〇一上―中を参照）。前注（5）に示したように、法雲は「三乗別教」の用語を用いているので、『法華玄義』の紹介する五時教よりも、吉蔵の『三論玄義』に紹介される（大正四五・五中を参照）慧観の五時教（三乗別教、三乗通教、抑揚教、同帰教、常住教）に名称が一致している。
（8）巻第四、「然則五時言教為門、莫二故言一也」（六一五中）、「五時経教皆是称会物機」（同前・六六〇中）などを参照。また、本書の一五七―一六〇頁を参照。
（9）引用文の訳は本書の一六二頁を参照。
（10）『大般涅槃経集解』に出る僧亮（生没年未詳）、僧宗（四三八―四九六）が『涅槃経』を最高の経典としたことについ

ては、拙稿「『大般涅槃経集解』における僧亮の教判思想」(『印度学仏教学研究』三五―一、一九八六年一二月)、「『大般涅槃経集解』における僧宗の教判思想」(『印度学仏教学研究』三七―一、一九八八年一二月)において論じた。
(11)「問者言、既言仏在法身地、云何言有内凡夫等囲繞。解釈者言、此経明法身、不同常住経所明法身。今此経言法身者、指他方応身為法身。故如仏在無量寿国、此間衆生機感無量寿来応、仍諂無量寿仏為法身也」(六三五下)を参照。本書の一六二―一六三頁を参照。また、第一篇・第四章・第二節の注(12)を参照。
(12)「所以召十方者、欲以釈迦為主十方為分身。若彼方受道縁至、亦以釈迦為分身、彼方為本。此斯皆不実。故知更有真妙法身、為万応之本」(大正八五・一七五下)を参照。
(13)吉蔵については、本書の第三篇・第三章・第二節を参照。智顗・灌頂については、本書の第三篇・第四章を参照。法雲については、本書の第三篇・第二章を参照。
(14)吉蔵の『法華義疏』巻第十には、「始見我身聞我所説者、即華厳之会諸菩薩等聞説華厳、即入仏慧」(大正三四・六〇〇下)とあり、智顗・灌頂の『法華文句』巻第九上には、「始見我身、即稟華厳、入如来慧」(同前・一二五中)とある。
(15)大正三三・六六六中を参照。
(16)敦煌本には、見宝塔品の注釈に「上来明其一乗法師流通已竟」(大正八五・一七五中)、「此句結終開始。結終者、結流通也」(同前・一七六上)という用例がある。
(17)吉蔵や智顗・灌頂の法華経疏も同様である。
(18)本書の第一篇・第四章・第一節を参照。
(19)法雲疏においては五種法師を説いている。「此経諂受持読誦等以為五種法師」(六五九中)を参照。
(20)「大涅槃義記」(五七四上)、「涅槃義記」(六一九中)を参照。

第五章　慧思『法華経安楽行義』の研究

第一節　問題の所在

南岳大師慧思（五一五—五七七）は『立誓願文』によれば、『般若経』と『法華経』に対する信仰が厚かったことが分かるが[1]、慧思の『法華経』に対する捉え方は、幸いに慧思の『法華経安楽行義』の中に探ることができる[2]。『法華経安楽行義』（以下、『安楽行義』と略記する）はいわゆる随文解釈（随文釈義）の書ではなく、安楽行という特殊な思想的題目に関する書である。比較的短い書であるが、本章では、『安楽行義』に見られる慧思の法華経観を考察する。次節をいくつかの項目に適宜分けて論を進める。

第二節 『法華経安楽行義』における法華経観

(一) 冒頭に見られる法華経観

慧思の法華経観は『安楽行義』の冒頭の数行に尽くされていると言える。すなわち、

『法華経』とは、大乗のにわかに悟るもので、師がなくて自分で悟るもので、速やかに仏道を完成するもので、すべての世間において信じることの困難である法門である。総じてすべての新しく学びはじめた菩薩が、大乗の、(他の)すべての菩薩を越えて速やかに仏道を完成することを求めようとするならば、戒を保持し、忍耐し、精進し、熱心に禅定を修め、心を集中して熱心に法華三昧を学び、すべての衆生を観察して、みな仏のように思い、世尊を尊敬するように合掌し、礼拝し、またすべての衆生を観察して、みな偉大な菩薩・善知識のように思う必要がある。

法華経者、大乗頓覚、無師自悟、疾成仏道、一切世間難信法門。凡是一切新学菩薩欲求大乗超過一切諸菩薩疾成仏道、須持戒忍辱精進勤修禅定、専心勤学法華三昧、観一切衆生皆如仏想、合掌礼拝如敬世尊、亦観一切衆生皆如大菩薩善知識想。(大正四六・六九七下。以下、本章における『法華経安楽行義』からの引用は頁・段のみを記す)

とある。この冒頭の短文を解説するという形式で、『法華経安楽行義』が構成されていると言える。

この文によれば、『法華経』はまず最初に大乗仏教の「頓覚」と規定されている。「頓覚」はにわかに、速やかに悟るという意味で、すぐ後に出る「疾成仏道」と同義と考えられる。『安楽行義』には「漸覚」という表現は見られないが、後に論じるように、「頓覚」は大乗仏教の、もう一つの修行方法である「次第行」という概念に対立するものとしてある。つまり、大乗仏教の修行・悟り方の中に、「次第行」と「頓覚」・「疾成仏道」と区別される二つのあり方があることを前提に置いて、理解しなければならない。

次に、「無師自悟」は、人師を必要とせず自分で悟ることを意味する。『続高僧伝』の慧思伝にも、慧思が法華三味を他によらず、自ら得たことを述べているが、(3)これと通じる考え方である。もっとも『法華経安楽行義』は、慧思一人の問題ではなく、『法華経』の特徴として、自ら悟ることのできる経典であることを主張したものである。

「疾成仏道」は、すでに述べたように「頓覚」と同じ意味であると考えられるが、『法華経』常不軽菩薩品に「不軽命終　値無数仏　説是経故　得無量福　漸具功徳　疾成仏道」(大正九・五一中)、「応当一心　広説此経　世世値仏　疾成仏道」(同前・五一下)とあるのを受けたものであろう。(4)

「一切世間難信法門」は、『法華経』序品の「欲令衆生咸得聞知一切世間難信之法、故現斯瑞」(同前・三下)を受けたものであろう。

『法華経』の特色はこのように規定されるが、この『法華経』に対する「新学菩薩」の修行のあり方について、以下説かれているのである。それによれば、六波羅蜜の中の持戒・忍辱・精進・禅定の四つの実践が取り挙げられ、さらに、法華三昧の修学と、すべての衆生を観察して仏・大菩薩・善知識のように思うという実践を取り挙げている。そして、これらの修行について、簡潔な論評を加えている。一々、引用はしないが、「精進」については、『法華経』の薬王菩薩の修行(5)と妙荘厳王の修行(6)を具体例として掲げている。また、すべての衆生を観察して仏のように思うことについては、常不軽菩薩品(7)を参照すべきこと、「勤修禅定」については安楽行品(8)を参照すべきことを指摘している。ここに指摘される禅定と安楽行品との関係は、『安楽行義』の主題である安楽行が禅定と密接な関係を有することに基づくが、この点に関しては、後の偈頌の解釈において述べる。

すべての衆生が仏のようであることと、禅定を熱心に修行することとの関係については、次のように説かれる。まず、衆生が仏と同一であることについて、「法身蔵」(9)という概念を用いて、

　すべての衆生は法身の蔵を完備し、仏と同一で相違がない。

一切衆生具足法身蔵、与仏一無異。(六九八上)

と説く。しかし、衆生は迷っているために、この法身が顕現していないとされ、そこで、熱心に禅定を修行することによって、法身を顕現させることができることを指摘している。すなわち、

三十二相・八十種好はひっそりと静かで清浄である。衆生はただ乱れた心や迷いによる障害、六根が暗く濁っていることによって、法身が現われないだけである。あたかも鏡が塵や垢で（鏡）面の像が現われないようなものである。このために、修行者が熱心に禅定を修め、迷いによる障害という垢を浄化すれば、法身が顕現する。

三十二相八十種好、湛然清浄。衆生但以乱心惑障六情暗濁、法身不現。如鏡塵垢面像不現。是故行人勤修禅定、浄惑障垢、法身顕現。（同前）

と言われる。

そして、法身が顕現することについて、法師功徳品、あるいは『観普賢菩薩行法経』に説かれる六根清浄の文を次のように引用している(10)。

経に「法師は父母が生んだ清浄な常住の眼を持つ。耳・鼻・舌・身・意もまた同様である」とある。

経言、法師父母所生清浄常眼。耳鼻舌身意亦復如是。（同前）

と。「清浄常眼」の「常」は『法華経』の本文では、「通常の」という意味であるが(11)、慧思は次下に、安楽行品の文を引用して(12)、常と無常をともに実体視しないことを指摘しているので、「常住の」という意味で理解している可能性が強い(13)。清浄で常住の六根を持つことが、常住たるべき法身の証とされていることからもそのように推測される。

(二) 偈頌に見られる法華経観

慧思は、以上の論述に続いて、偈頌の形式によって、彼の法華経観、および『安楽行義』の主題である安楽行の意義について説いている。五字四句を一偈と数えれば、ここには十五の偈がある。偈に通し番号を付して、考察を加える。まず、第一・第二偈においては、『法華経』の修行とその功徳について、

1　無上道を求めようとすれば、『法華経』を修学しなさい。（そうすれば）身心に甘露のような清浄で妙なる法門を証する。

2　戒を保持し、忍耐を実行し、多くの禅定を修習すれば、仏たちの三昧を獲得し、六根は本性として清浄になる。

欲求無上道　修学法華経　身心証甘露　清浄妙法門
持戒行忍辱　修習諸禅定　得諸仏三昧　六根性清浄（同前）

と端的に示される。すでに『法華経』が疾成仏道の経と言われたように、ここでも最高の悟りを得るためには、言い換えれば、成仏するためには、『法華経』を修学することが必要とされる。持戒・忍辱・禅定の修行も『安楽行義』の冒頭に出た修行徳目である。これらの修行によって、仏たちの三昧と六根清浄が得られることが指摘されている。仏たちの三昧とは、『安楽行義』の他の箇所にも出る法華三昧と同じものと考えて差し支えがないであろう。六根清浄はすでに「経言」として出ていたが、『安楽行義』では重要な役割を果たす思想である。また後に論じることとなろう。

次に、第三偈では、『安楽行義』の主題である安楽行について、無相行と有相行の二種に区別されることを指摘し、その中の無相行についてやや詳しく論じている。すなわち、

3　菩薩が『法華経』を学ぶ場合、二種の修行を完備する。第一に無相行で、第二に有相行である。

4　無相の四安楽（行）はとても深遠で妙なる禅定であり、六根の諸法は本来清浄であると観察する。

5　衆生は本性として無垢であり、本もなくまた清浄さもない。対治行を修めないで、自然に多くの聖者たちを超越する。

6　師がなくて自然に悟り、次第行によらない。悟りは仏たちと同じで、妙なる悟りはひっそりとして静かな性質である。

7　すぐれた六神通は清浄な安楽行であり、二乗の道に遊ばず、大乗の八正道を実践することである。

8　菩薩は大慈悲によって一乗の行を完備する。とても深遠な如来蔵には、結局のところ衰え、老いることがない。

9　これを摩訶衍の、如来の八正道と名づける。衆生に五欲はなく、また煩悩を断じるのでもない。

10　『妙法蓮華経』は大摩訶衍である。衆生が教えのとおり修行すれば、自然に仏道を完成する。

11　どのようなものを一乗と名づけるのか。すべての衆生がみな如来蔵によって結局のところ常に安楽であることを意味する。

菩薩学法華　具足二種行　一者無相行　二者有相行
無相四安楽　甚深妙禅定　観察六情根　諸法本来浄
衆生性無垢　無本亦無浄　不修対治行　自然超衆聖
無師自然覚　不由次第行　解与諸仏同　妙覚湛然性
上妙六神通　清浄安楽行　不游二乗路　行大乗八正
菩薩大慈悲　具足一乗行　甚（甲本による）深如来蔵　畢竟無衰老
是名摩訶衍　如来八正道　衆生無五欲　亦非断煩悩
妙法蓮華経　是大摩訶衍　衆生如教行　自然成仏道
云何名一乗　謂一切衆生　皆以如来蔵　畢竟恒安楽

とある。第四偈では、無相行がとても深遠で妙なる禅定であることが明かされ、その内実として、衆生は本来六根清浄であることを観察することを明かしている。もっとも、第五偈では、垢と浄という相対概念をともに否定しているので、本来清浄という表現も究極的な次元においては許されないのであるが、衆生の迷いが現実的である次元においては、衆生が本来清浄であることを指摘することは意義のあることであり、『安楽行義』の立場は、その本来清浄を強調する立場である。

前項において、『法華経』が「頓覚」であり、「無師自悟」であるとの規定がなされていることを述べたが、第五偈でも「自然」という悟り方、第六偈でも「無師自然」という悟り方、第十偈でも「自然」という悟り方が強調されている。

第五偈に「対治行」を修行しないということは、衆生が本来清浄であるから、改めて煩悩を対治する修行をする必要がないことを指摘したものであり、これは第九偈の「衆生無五欲　亦非断煩悩」と共通する思想である。また、「頓覚」「疾成仏道」と対立する概念である「次第行」が第六偈に出ており、この「次第行」を否定している。「次第行」とは、順序を追って、段階的に修行を進めていくことを意味する言葉である。

第八偈から第九偈にかけては、『央掘魔羅経』巻第三、「甚深如来蔵　畢竟無衰老　是則摩訶衍　具足八聖道」（大正二・五三二上―中）の引用であり、第十一偈は同経、巻第三、「云何名為一　謂一切衆生　皆以如来蔵　畢竟恒安住」（同前・五三二中）の引用である。

第八偈以下の思想を整理すると、第八偈では、菩薩が一乗の行を完備することが説かれている。一乗と言えば、言うまでもなく『法華経』の主題である。第八偈から第九偈にかけては『央掘魔羅経』の引用に基づくが、如来蔵に衰え、老いることがないことが、摩訶衍（＝大乗）の如来の八正道と規定されている。そして、第十偈では、『法華経』が大摩訶衍であることが指摘されているのであるから、当然『法華経』と如来蔵との密接な関係が予想されるが、果たして第十一偈（これも『央掘魔羅経』の引用に基づく）では、「すべての衆生がみな如来蔵によって結局のところ常に安楽であること」が一乗の意味であると結論づけている。これらの偈は必ずしも論理的な文章ではないので、整理しにくいが、趣旨は、一乗、如来蔵、『法華経』を強く結びつけることにあると考えられる。

最後に、第十二偈以下は、『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「云何為一。一切衆生悉一乗故。云何非一。説三乗故。云何非一非非一。無数法故」（大正一二・七七〇中―下）に基づくものであるが、次に引用する。

12　また師子吼（菩薩）が『涅槃経』の中で仏に質問するようなものである。「世尊よ。実性の意義は、一ですか、非一ですか」と。

13　仏が師子吼に答える。「一でもあり、非一でもある。一でもなく、非一でもない。どうして一と名づけるのか。

14　その意味は、すべての衆生がみな一乗であるからである。どうして非一と名づけるのか。数えられる法でないから

である。

15 どうして非一でないのか。数と非数はみな実体として把握できないからである。これを衆生の意義と名づける」と。

亦如師子吼　涅槃中問仏　世尊実性義　為一為非一
仏答師子吼　亦一亦非一　非一非非一　云何名為一
謂一切衆生　皆是一乗故　云何名非一　非是数法故
云何非非一　数与及非数　皆不可得故　是名衆生義

とある。『涅槃経』の引用と慧思の偈頌は内容が少し相違するので、偈頌の意味を理解しにくい点があるが、趣旨は、衆生の意義が中心課題であり、その衆生が一乗である面（一として数えられる面）、数えられるものではない面、数えられる面も数えられない面も実体として把握できない面の三面を指摘することである。

以上、偈頌の思想を見てきたが、この偈頌の内容について、以下、十の問答が展開されている。ここでは、一々問答に沿って論じるのではなく、重要な思想を取り上げて、『安楽行義』の内容を整理、考察する。

(三)「妙法」の解釈

はじめに、十の問答のうち、第一問には、「妙法蓮華経」「一乗」「如来蔵」「摩訶衍」「大摩訶衍」「衆生」という六つの概念の意味について質問している。解答の仕方は必ずしも整然としたものではないが、本項では「妙法蓮華経」という経題の中の「妙法」の解釈について考察する。

「妙法」について、

妙とは、衆生が妙であるからである。法とは、とりもなおさず衆生という法のことである。

妙者衆生妙故。法者即是衆生法。（六九八中）

とある。つまり、妙法とは、法＝衆生が妙であることを意味すると解釈しているのである。

法＝衆生という解釈は慧思独特のもので、法雲が法＝因法・果法という解釈をなしたこととは相違する。[14] 衆生が本来六根清浄であることを、慧思が強調している点についてはすでに述べたが、『安楽行義』の強く主張する点はまさしくここにあり、慧思の「妙法」の解釈の力点もここにある。

そこで、衆生が妙であることについての慧思の解釈をさらに検討しよう。この問題はちょうど第三答の主題となっている。そこにおいて、慧思は端的に、

衆生が妙であるのは、すべての人身は六種の相が妙であり、六自在王が本性として清浄であるからである。

衆生妙者、一切人身六種相妙、六自在王性清浄故。（六九八下）

と述べている。このうち、前者の「六種相妙」については、「六種相」とは六根のことであるとして、具体的には眼根を取り挙げて、次のように述べている。

六種の相とは、とりもなおさず六根である。ある人が道を求め、『法華経』を受持し、読誦し、修行し、法性の空を観察して十八界の無実体性を知れば、深い禅定を得て、四種の妙なる安楽行を完備し、六神通、父母の生んだ清浄な常住の眼を得る。この眼を得る時には、巧みにすべての仏たちの境界を知り、またすべての衆生の行為という原因と色心の果報を知る。どこで生まれどこで死ぬか、身分の上下や容貌の美醜を、一瞬にすべて知る。眼通の中において、十力、十八不共（仏法）、三明、八解脱を完備する。すべての神通はすべて眼通にあって、一時に完備する。これはどうして衆生の眼が妙でないであろうか。衆生の眼が妙であることは、とりもなおさず仏眼である。

六種相者、即是六根。有人求道受持法華、読誦修行観法性空、知十八界無所有性、得深禅定、具足四種妙安楽行、得六神通父母所生清浄常眼。得此眼時、善知一切諸仏境界、亦知一切衆生業縁色心果報。生死出没上下好醜、一念悉知。於眼通中、具足十力十八不共三明八解。一切神通悉在眼通、一時具足。此豈非是衆生眼妙。衆生眼妙、即仏眼也。（同前）

とある。つまり、衆生が『法華経』を修行して、空を認識し、禅定を修め、四安楽行を実践して、清浄な常住の眼を得

ると、衆生の眼根は妙となり、それがとりもなおさず仏の眼と同一とされる。この論理は他の五根にも適用されるので、六根が妙であることが衆生が妙であることの内実とされているのである。また、「六種相」の「種」について、六道の「凡種」と空の認識に基づいて諸法に執著しない「聖種」とに分類して説明し、さらに「凡種」と「聖種」との「無一無二」(六九九上)を主張している。

また、後者の「六自在王」とは、これも六根を意味するものである。六根による煩悩が制御しがたいので、王のように自在であることにたとえたものである。この六自在王が本性として清浄であることは、慧思が引用するように、『法華経』法師功徳品(または『観普賢菩薩行法経』)、『大品般若経』『大智度論』に出るものであり(15)、このような議論によって慧思が強調したいことは、

人身とはとりもなおさず衆生身であり、衆生身はとりもなおさず如来身である。衆生の身は法身と同一で、変化しないからである。

人身者即是衆生身、衆生身即是如来身。衆生之身同一法身不変易故。(六九九中)

ということである。衆生が法身と同一であることが、衆生が妙であることの内実であり、この主張は『安楽行義』を一貫していると言える。たとえば、第四答、第五答の中で、眼が無生であるから常住であり、常住であるから流動せず、無生であるから無滅であり、無滅であるから無尽である、などと種々に表現され、眼が空・常住であることは仏であり、眼が無生であることは仏であり、眼が無尽であることは仏であると言われる(16)。そして、結論的に、

菩薩はこの金剛の智慧によって、諸法の如[真如。真実ありのままであること]の無生、無尽を知る。眼等の諸法の如がとりもなおさず仏であるので、如来金剛の身と名づける。諸法の如を悟るので、如来と名づける。金色の身だけが如来であるわけではないのである。如実智を得るので、如来と呼ぶ。眼色の如実智、耳声・鼻香・舌味・身触・意法の如実智を得るので、如来金剛の身と名づける。

菩薩以是金剛智慧、知諸法如無生無尽。眼等諸法如即是仏、故名如来。金剛之身覚諸法如、故名如来。非独金色身

如来也。得如実智、故称如来。得眼色如実智耳声鼻香舌味身触意法如実智、故名如来。（六九九中―下）

と述べている。金色の身だけが如来なのではなく、六根にわたる如実智を得る衆生の身がとりもなおさず如来とされるのである。

また、

衆生は如来と平等に一つの法身であり、清浄で妙であること類いがないので、妙法華経と呼ぶ。

衆生与如来同共一法身、清浄妙無比、称妙法華経。（七〇〇上）

とも述べられている。これによれば、衆生が如来と同じ法身であることが、妙法蓮華経の意味とされていることが分かる。

(四)「蓮華」の解釈

「妙法」の次に、「蓮華」の解釈を考察する。慧思は、「蓮華」が譬喩であり、果実が実らなかったり、実ることのとても少ない「狂華」と、華があれば必ず実る「蓮華」を対照している。また、実を結ばない「狂華」ではなく、実を結ぶのではあるが、その実がはっきり現われていて知りやすい「蓮華」以外の華（便宜上、原文にあるように「余華」と呼ぶ）があり、それに比べて、「蓮華」は実を結ぶ場合、隠れているのか現われているのか見えにくいと言われる。

では、具体的に、「狂華」は何をたとえ、「余華」は何をたとえ、「蓮華」は何をたとえているのであろうか。慧思は、狂華とは、多くの外道をたとえる。その他の華で果実を結ぶ場合、はっきり現われていて知りやすいものとは、とりもなおさず二乗である。また鈍根の菩薩が、次第道行に優劣の差別があり、煩悩という原因を断ち切ることも、またはっきり現われていて知りやすいと名づける。『法華経』の菩薩はとりもなおさずこのようなものではなく、次第行をなさず、また煩悩を断ち切らない。もし『法華経』を証すれば、結局のところ仏道を完成する。もし『法華経』の行を修めれば、二乗の道を歩まない。

狂華者、喩諸外道。余華結果顕露易知者、即是二乗。亦是鈍根菩薩次第道行優劣差別、断煩悩集、亦名顕露易知。法華菩薩即不如此、不作次第行、亦不断煩悩。若証法華経、畢竟成仏道。若修法華行、不行二乗路。（六九八中―下）

と述べる。これによれば、「狂華」は外道、「余華」は二乗、または鈍根の菩薩、「蓮華」は『法華経』の菩薩をそれぞれたとえるものと解釈されている。さらに、鈍根の菩薩と『法華経』の菩薩の相違は、前者が次第行を修行し、後者は次第行を修行しないと規定されている。「次第行」は偈頌においてすでに出たが、「頓覚」「疾成仏道」と規定される『法華経』の立場と相違する修行のあり方を指し示すものである。

この「余華」と「蓮華」のたとえる、二乗・鈍根の菩薩と『法華経』の菩薩の相違については、第二の問答において、一華が一つの果を成じる「余華」と一華が多くの果を成じる「蓮華」との相違をめぐる議論の中でより詳しく論じられている。すなわち、

一華が一果を成じることとは、声聞の心を生じてすぐに声聞の果があり、縁覚の心を生じて縁覚の果があることである。菩薩の仏果と名づけることはできない。また次に、鈍根の菩薩が対治行を修めて、段階的に道に入り、初めの第一地に登る。このとき、（第十地の）法雲地と名づけることはできない。地地別々に修行して、証は一時ではない。このために、一華が多くの果を成じるとは名づけない。『法華経』はとりもなおさずこのようではない。一心に一学すれば、多くの果はくまなく備わり、一時に完備して、段階的に入るのではない。また蓮華では一華が多くの果を成じ、一時に完備するようなものである。これを一乗衆生の義と名づける。このために、『涅槃経』には「あるいは、ある菩薩は巧みに一地から一地に至ることを知る」とある。『思益経』には「あるいは、ある菩薩は一地から一地に至らない」とある。一地から一地に至るとは、二乗声聞、及び鈍根の菩薩が方便道の中で次第に修学することである。一地から一地に至らないとは、利根の菩薩が正直に方便を捨てて、次第行を修めないことである。もし法華三昧を証すれば、多くの果がすべて完備する。

一華成一果者、発声聞心即有声聞果、発縁覚心有縁覚果、不得名菩薩仏果。復次鈍根菩薩修対治行、次第入道登初一地。是時不得名為法雲地。地地別修証非一時。是故不名一華成衆果。法華菩薩即不如此。一心一学、衆果普備、一時具足、非次第入。亦如蓮華一華成衆果一時具足。是名一乗衆生之義。是故涅槃経言、或有菩薩善知従一地至一地。思益経言、或有菩薩不従一地至一地。従一地至一地者、是二乗声聞及鈍根菩薩、方便道中次第修学。不従一地至一地者、是利根菩薩正直捨方便、不修次第行。若証法華三昧、衆果悉具足。（六九八下）

とある。一華が一つの果を成じる「余華」は、すでに述べたように二乗と鈍根の菩薩を指すと規定される。その内容は、二乗の場合は、声聞心を生じて声聞の果を得ること、縁覚心を生じて縁覚の果を得ることとされる。鈍根の菩薩の場合は、段階的に修行して、菩薩の階位を徐々に進んでいくことと規定される。

これに対して、一華が多くの果を成じる「蓮華」は『法華経』の立場を指し示し、多くの果が段階的にではなく、一時に完備することをたとえるものとされる。なお、引用文中の「一心一学」は訳しにくいが、「一学」については、後の箇所で、慧思は「一乗」のことであると述べている。[17]したがって、ひたすら一乗を学ぶという意味に取れるかもしれない。

(五)　安楽行の定義

第七の問答では、『安楽行義』という書名にも採用されている安楽行について、議論が展開されている。安楽行という言葉の意味、四種の安楽行の名称と内容、無相行・有相行などについて議論されている。適宜項目を立てて考察する。

まず、安楽行という言葉の意味については、すべての法に対して心が不動であるので「安」と言い、すべての法に対して受陰がないので「楽」と言い、自利・利他を行なうので「行」と言う。

一切法中心不動故曰安、於一切法中無受陰故曰楽、自利利他故曰行。（七〇〇上）

とある。この安楽行の言葉の定義に関しては、改めて第八の問答で取り挙げられている。それによれば、ここに言う「一切法」については、

すべての法とは、いわゆる三毒・四大・五陰・十二入・十八界・十二因縁、これをすべての法と名づけるのである。菩薩はこのすべての法において、三忍慧を用いる。

一切法者、所謂三毒四大五陰十二入十八界十二因縁、是名一切法也。菩薩於是一切法中用三忍慧。（七〇〇中）

と説明されている。ここに出る「三忍慧」は、引用は省略するが、衆生忍・法性忍・法界海神通忍のことであり、また衆生忍は生忍とも名づけられ(18)、法性忍は法忍とも名づけられる。さらに、この衆生忍と法性忍を合わせて破無明煩悩忍、聖行忍とも名づけられる。第三の法界海神通忍は大忍とも、聖忍とも名づけられる。これら三忍は、後に述べる四安楽行の第一正慧離著安楽行であると述べられている。また、「不動忍」（七〇〇下）という概念も出るが、衆生忍の言い換えであるかもしれない(19)。この三忍については後に項を改めて論じる。

また、安楽行の定義については、次のようにも言われる。すなわち、

自ら悟り、他を悟らせるので、「安」と名づける。自ら三受を断ち切って生じない。結局のところ空寂で、三受がないので、諸受は結局のところ生じない。これを「楽」と名づける。すべての法の中で心に行処［活動範囲］がなく、また衆生にすべての法の中で心に活動することがなく、休むことなく禅を修め、あわせて『法華経』を保持するように教えるので、「行」と名づける。

自覚覚他、故名曰安。自断三受不生。畢竟空寂無三受、故諸受畢竟不生。是名為楽。一切法中心無行処、亦教衆生一切法中心無所行、修禅不息并持法華、故名為行。（同前）

とある。先に紹介した定義と若干相違するが、慧思自ら安楽行の定義は多様であると述べており、さらにやや詳しい議論を展開している(20)。ただし、重要な点は、苦受・楽受・不苦不楽受の三受が空であることを認識することで、これを「楽」と規定する。この空の認識に立てば、すべてにおいて不動の境地が得られる。これを「安」と言い、これを自他

ともに実践することを「行」と言うのである。

(六)　四安楽行

四種の安楽行の名称と内容については、引用は省略するが、次のとおりである。第一は「正しい智慧によって執著を離れる安楽行」(正慧離著安楽行)である。すでに述べたように、三忍はとりもなおさずこの第一の安楽行であると言われる。第二は「軽々しく褒めたりけなしたりしない安楽行」(無軽讃毀安楽行)であり、また、「声聞たちを転換させて仏智を得させる安楽行」(転諸声聞令得仏智安楽行)とも名づけられる。第三は「悩みがなく平等である安楽行」(無悩平等安楽行)であり、また、「善知識を尊敬する安楽行」(敬善知識安楽行)とも名づけられる。第四は「慈悲によって(衆生を)救い取る安楽行」(慈悲接引安楽行)であり、また、「夢の中で神通と智慧、仏道と涅槃を完備し完成する安楽行」(夢中具足成就神通智慧仏道涅槃安楽行)とも名づけられる。

『安楽行義』は、四安楽行のすべてについて解説したものではなく、第一の安楽行である正慧離著安楽行についてのみ解説したものである。『法華経』で言えば、菩薩摩訶薩の行処・親近処に安住することに相当する。中でも、慧思は菩薩の行処の中の「忍辱地に住すること」の内容について、三忍という概念を用いて解説しているのである。これについては後に論じる。

(七)　無相行と有相行

安楽行に無相行と有相行の二種があることは、すでに偈頌において指摘されていたことであるが、前者は安楽行品に説かれるもので、後者は普賢菩薩勧発品に説かれるものとされる。まず、無相行については、

無相行とは、とりもなおさず安楽行である。すべての法に対して、心の様相が寂滅しており、結局のところ不生であるので、無相行と名づけるのである。常にすべての深く妙なる禅定において、行住坐臥、飲食、発話のすべての

礼儀にかなった振舞いにおいて、心が常に安定しているからである。

無相行者、即是安楽行。一切諸法中、心相寂滅畢竟不生、故名為無相行也。常在一切深妙禅定、行住坐臥飲食語言一切威儀、心常定故。（七〇〇上）

とある。すべての法に対して不動であり、受陰がないことが「安楽」の意味であることはすでに述べた。不動、受陰がないことが可能になるためには、すべての受が空であることの認識が基盤になっていることもすでに指摘した。一々引用することはできなかったが、『安楽行義』はさまざまな仕方で、徹底した空の認識を強調している。ここの無相行の説明においても、すべての法に対して、空であると認識すれば、心の様相が静まりかえった境地に達する。これを「深妙禅定」と言っているが、これこそ無相行なのである。この無相行の具体的な内容は、三忍として展開されるが、これについては後に論じる。

次に、慧思は、有相行について説明する。すなわち、

これは普賢勧発品の中の、『法華経』を誦し、散心で精進することである。このような人は禅定を修めず、三昧に入らず、坐、立、行において、一心に『法華経』の文字に専念し、精進して横にならず、あたかも頭が燃えるのを救うようなものである。これを文字有相行と名づける。

此是普賢勧発品中、誦法華経散心精進。如（甲本による）是等人不修禅定不入三昧、若坐若立若行、一心専念法華文字、精進不臥如救頭然。是名文字有相行。（七〇〇上―中）

とある。無相行が禅定であるのに対して、有相行は禅定ではなく、散心で『法華経』を読誦し、厳しい実践行に努めることが特色である。この修行が完成すれば、普賢の金剛色身が六牙の象王に乗って、その人の前にとどまるのが見えたり、釈尊、過去七仏、十方三世の仏たちを見ることができ、総持陀羅尼（肉眼・天眼・菩薩の道慧）・百千万億旋陀羅尼（法眼・菩薩の道種慧）・法音方便陀羅尼（仏眼・菩薩の一切種慧）の三種の陀羅尼門を完備し、すべての三世の仏の法を完備すると指摘される。

(八)　三忍の意義

慧思は、安楽行品冒頭に説かれる四安楽行の第一（菩薩の行処・親近処に安住すること）のうち、行処に関する経文を引用し[21]、とくに「忍辱地に住すること」を主題として、三忍について論じている。つまり、忍辱地とは三忍のことと解釈し、この三忍を実践することを「忍辱地に住すること」としているのである。

三忍の名称については、すでに述べた。ここでは、慧思が三忍それぞれの意義について、どのように説明しているかを考察する。

第一に、衆生忍の三種の意義について、次のように述べている。

第一の意義は、菩薩が、他人に打たれ罵られ、軽蔑され、けなされたりする場合、このとき、当然忍耐して復讐をしないようにするべきである。当然次のように観察するべきである。私に身があることによって、打ち罵ることがもたらされる。たとえば的によってそうして後に矢が当たるようなものである。私にもし身がなければ、誰がやって来て打つであろうか。私は今当然熱心に空観を修習するべきである。空観がもし完成すれば、私を打ち殺すことのできる者はいない。もし罵られる時、正しく思い思惟すれば、この罵る声は発せられるや、すぐに滅し、前後に継続しない。明らかに観察すれば、また生滅がないこと、空中の響のようなものである。誰が罵り、誰が受けるであろうか。音声は耳に入って来ず、耳は声を取りに行かない。このように観察したならば、すべて怒りや喜びがない。第二種の意義とは、菩薩はすべての衆生に対して、すべて打ち罵ることがなく、常に穏やかな言葉を与え、彼の心を守り、導こうとする。打ち罵る事がらについて、心が安定して乱れない。これを衆生忍と名づける。衆生がもし菩薩の忍を見れば、すぐに菩提心を生じる。衆生のためであるから、衆生忍と名づける。第三の意義とは、強情な悪い衆生という対象に対して、調伏して心を改めさせるために、ある場合は粗雑な言葉を浴びせたり、けなしたり、罵り辱めたりし、彼を慚愧させ善心を生じることができるようにさせるので、衆生忍と

名づける。

第一意者、菩薩受他打罵軽辱毀呰、是時応忍而不還報。応作是観。由我有身、令来打罵。譬如因的然後箭中。我若無身、誰来打者。我今当勤修習空観。空観若成、無有人能打殺我者。若被罵時、正念思惟、而此罵声随開随滅、前後不倶。審諦観察、亦無生滅、如空中響。誰罵誰受。音声不来入耳、耳不往取声。如此観已、都無瞋喜。

二種意者、菩薩於一切衆生都無打罵、恒与軟語、将護彼意、欲引導之。於打罵事、心定不乱。是名衆生忍。衆生若見菩薩忍、即発菩提心。為衆生故、故名衆生忍。

第三意者、於剛強悪衆生処、為調伏令改心、故或与麁言、毀呰罵辱、令彼慚愧得発善心、名衆生忍。（七〇一中）

とある。引用が長くなったが、第一の意義は、菩薩がさまざまな迫害を受けるとき、自他一切の空を徹底的に観察して、迫害に対してすべての怒りや喜びを乗り越えることを言う。第二の意義は、菩薩が他の衆生を忍耐強く教化することを言う。忍耐強くということは、引用文にあるように、穏やかな言葉を話すなどの優しい態度を意味する。これは第三の意義と対照的な内容である。第三の意義は、受動的な忍耐ではなく、強情で悪い衆生に対しては、徹底的に厳しく調伏する態度で臨むことである。この第三の意義が慧思独自のものであり、通常の忍辱の意味とはまったく異なるので、改めて第十の問答で取り挙げられている。慧思は、自分が他から打たれ罵られても復讐しないのは、世俗の戒の中の外面的な礼儀にかなった振舞いとしての忍辱であり、また空の認識に基づいて恨みや憎しみを生じないのは、新しく学びはじめた菩薩が世間の批判を避ける、戒・定・慧を修めるための方便の忍辱であり、大菩薩の忍辱ではないと述べている。

慧思は、大乗経典を守るために、あえて五百人の婆羅門を殺害した仙予国王の説話、覚徳比丘を守り、正法を守るために、一国中の破戒の悪人を殺害した有徳王の説話を『涅槃経』から引用して[22]、これこそ大慈大悲であり、菩薩の大方便の忍辱であって、小菩薩のよくなしうる所ではないと主張している。そして、結論的に、

護法の菩薩もまた当然このようであるべきである。どうして大忍辱と名づけないであろうか。もしある菩薩が世俗の忍を実行して、悪人を対治せず、彼に悪を増大させ正法を破壊させるならば、この菩薩はとりもなおさず悪魔で

あって、菩薩ではない。また声聞と名づけることはできないのである。なぜか。世俗の忍を求めれば、法を守ることができないからである。外に対しては忍のように見えても、もっぱら魔の行為をなす。菩薩がもし大慈大悲を修め、忍辱を完備し、大乗を建立し、および衆生を守れば、もっぱら世俗の忍に執著することはできないのである。なぜか。もしある菩薩が悪人を守って、処罰することができず、彼に悪を増大させ、善人を悩まし乱し、正法を破壊させるならば、この人は実に（菩薩で）ないのであって、外に対しては偽って（菩薩に）似せた姿を示し、常にこのように言う。「私は忍辱を行なっている」と。その人は命が終わって、悪人たちと一緒に地獄に落ちる。このために、忍辱と名づけることはできない。

護法菩薩亦応如此。云何不名大忍辱也。若有菩薩行世俗忍不治悪人、令其長悪敗壊正法、此菩薩即是悪魔非菩薩也。亦復不得名声聞也。何以故。求世俗忍不能護法。外雖似忍、純行魔業。菩薩若修大慈大悲、具足忍辱建立大乗及護衆生、不得専執世俗忍也。何以故。若有菩薩将護悪人不能治罰、令其長悪悩乱善人敗壊正法、此人実非、外現詐似、恒作是言、我行忍辱。其人命終、与諸悪人倶堕地獄。是故不得名為忍辱。（七〇一下―七〇二上）

と述べている。『立誓願文』に見られる、慧思の激しい他者批判と、それがもたらした毒殺などの数多くの迫害の思想的な原因がここに述べられているのである。『法華経』の安楽行品の趣旨を越えて、慧思独自の忍辱思想を展開したものと言える。

次に、法忍の三種の意義については、引用を省略するが、おおよそ次のように整理される。第一の意義は、空の認識に基づいて、すべての法に対して不動の境地を得ることであり、第二の意義は、菩薩が法忍をすべて完備して、これを衆生に教えることである。この場合、衆生の機根の差別を観察して、方便によって大乗に転換させる。声聞・縁覚が菩薩となれば、仏と同じであると言われる。第三の意義は、菩薩が自在の智慧によって、衆生を観察し、方便によって、ある場合は持戒の姿を示し、ある場合は破戒の姿を示すなどの行為をなすことである。要するに、空の認識と衆生救済のための方便を強調したものと捉えることができる。

最後に、大忍は神通忍とも呼ばれる。菩薩は発心するとき、一切衆生の救済を願うが、修行が進んで空観が深まると、衆生を空、無実体と観察し、救済の気持ちを失いかける。このとき、菩薩は本の誓願を思い出して、誓願に背くのではないかと考える。そのとき、十方の現在仏が、この菩薩に衆生救済の本の誓願を思い出して、衆生を捨てるな、と呼びかける。このとき、菩薩は偉大な神通力を得るのである。このことを、慧思は次のように述べている。

十方の仏たちがこの言葉を説くとき、菩薩はこのとき、仏たちの言葉を聞き、心に大いに歓喜して、すぐに大神通を得る。虚空の中に坐って、すべて十方のすべての仏たちを見、すべての仏たちの智慧を完備し、一瞬にすべて十方仏の心を知り、またすべての衆生の心作用を知り、一瞬にすべてくまなくこれを観察することができ、一時にすべての衆生を救済しようとする。心が広大であるから、大忍と名づける。仏たちの大人の法を完備するので、大忍と名づける。衆生を救済するために、色身と智慧によって機の差別に対応し、一瞬の心の中にすべての身を現わし、一時に説法し、一音によって無量の音声を作ることができ、無量の衆生は一時に成道する。これを神通忍と名づける。

十方諸仏説是語時、菩薩是時聞諸仏語、心大歓喜即得大神通。虚空中坐、尽見十方一切諸仏、具足一切諸仏智慧、一念尽知十方仏心、亦知一切衆生心数、一念悉能遍観察之、一時欲度一切衆生。心広大故名為大忍。具足諸仏大人法、故名曰大忍。為度衆生、色心智慧対機差別、一念心中現一切身、一時説法一音能作無音音声、無量衆生一時成道。是名神通忍。(七〇二中)(23)

とある。菩薩が本の衆生救済の誓願を忘れず、偉大な神通力を獲得して、縦横無尽に活躍することが大忍と言われるのである。『安楽行義』には空観の徹底が強調されるだけに、空が誤解されて、衆生救済を妨げることにつながらないように、慧思はこの大忍を説いていると考えられる。

三忍の中では、衆生忍の第三の意義、法忍における方便の強調、大忍における神通力の強調が慧思の特色ある思想として特筆に値すると思われる。

第三節　結び

以上、慧思の『安楽行義』の内容を考察した。これまでの考察の要点を改めて整理して示す。
慧思は大乗の修行と悟り方に、鈍根の菩薩の次第行を修行する立場と、利根の菩薩の次第行を修行しない立場とを区別する。後者が『法華経』の立場で、その特色は「頓覚」「疾成仏道」とも言われる。この対照は、「余華」と「蓮華」の対照においても指摘されている。
では、なぜ『法華経』が「頓覚」「疾成仏道」と規定されるのかと言えば、衆生が本来六根清浄であり、その点で妙であるからと説明される。慧思は『安楽行義』の随所で、このことを繰り返している。「妙法」という経題の解釈において、法＝衆生が妙であると解釈することは、慧思の法華経観の最も大きな特色であろう。
では、現実には迷っている衆生が本来の清浄性を回復するためには何が必要とされるのであろうか。その答えは、「勤修禅定」、熱心に禅定を修めることと言われるのである。安楽行には、安楽行品に説かれる無相行と、観普賢菩薩勧発品に説かれる有相行とがあることを、慧思は指摘しているが、この熱心に禅定を修めることは、無相行を意味するのである。したがって、無相行を実践することによって、衆生が本来の清浄性を回復することが最も重要なのである。
簡潔で短い『安楽行義』は、四安楽行のすべてを解説するものではなく、第一の菩薩の行処・親近処の中の行処を説明する『法華経』の経文を解釈しているだけである。とくに、「忍辱地に住する」の解釈において、衆生忍・法忍・大忍を説くのである。とくに、衆生忍の第三の意義に見られる、ひどく悪い衆生に対する厳しい愛に基づく大菩薩の忍辱の強調は、慧思の激しい生涯と重ね合わせて見ると、とりわけ興味深い。通常の受動的な忍辱思想を越えた慧思独自の忍辱思想の展開と思う。また、法忍における衆生救済のための方便の強調と、大忍における衆生救済のための神通力の強調も重要である。空の認識の徹底と、衆生救済の熱情とが兼ね備わって、慧思の思想の骨格を形成していると言えよう。

（1）『立誓願文』については、筆者も参加した共同研究の成果として「『南岳思大禅師立誓願文』訳解」（『多田厚隆先生頌寿記念論文集・天台教学の研究』所収、一九九〇年、山喜房仏書林）を参照。

（2）慧思の法華経観については、横超慧日「南岳慧思の法華三昧」（前掲『法華思想の研究』所収。初出は『宮本正尊教授還暦記念論文集・印度学仏教学論集』所収、一九五四年、三省堂）、安藤俊雄「慧思の法華思想――智度論との関係を中心として」（山口博士還暦記念『印度学仏教学論叢』所収、一九五五年、法蔵館）、塩田義遜『法華教学史の研究』（一九六〇年、地方書院）一七一―一八五頁を参照。とくに、佐藤哲英『続・天台大師の研究』（一九八一年、百華苑）第二編・第五章「法華経安楽行義」（二六九―三〇〇頁）を参照。また、本書の校正中に、木村周誠「南岳慧思における衆生身について」（『天台学報』三五、一九九三年十月）が発表された。

（3）『続高僧伝』慧思伝、「放身倚壁背未至間、霍爾開悟法華三昧、大乗法門一念明達、十六特勝背捨除（宋本・宮本には「徐」に作る）入、便自通徹不由他悟、後往鑒最等師述己所証皆蒙随喜」（大正五〇・五六三上）を参照。

（4）また、龍女の成仏の話においても、女人成仏の側面とともに、「速得成仏」（大正九・三五下）の側面が強調されていることに注意するべきである。

（5）『法華経』薬王菩薩本事品、「是一切衆生喜見菩薩楽習苦行、於日月浄明徳仏法中、精進経行一心求仏、満万二千歳已、得現一切色身三昧」（同前・五三上）を参照。

（6）『法華経』妙荘厳王本事品、「其王即時以国付弟、与夫人二子幷諸眷属、於仏法中出家修道、王出家已、於八万四千歳、常勤精進修行妙法華経。過是已後、得一切浄功徳荘厳三昧」（同前・六〇中）を参照。

（7）『法華経』常不軽菩薩品、「我深敬汝等、不敢軽慢。所以者何。汝等皆行菩薩道、当得作仏」（同前・五〇下）を参照。

（8）おそらく、『法華経』安楽行品、「常好坐禅、在於閑処、修摂其心」（同前・三七中）を指すのであろう。

（9）「法身蔵」は『勝鬘経』自性清浄章に「世尊。如来蔵者、是法界蔵、法身蔵、出世間上上蔵、自性清浄蔵」（大正一二・二二二中）と出る。また、慧思『随自意三昧』に「此法身蔵、唯仏与仏乃能知之」（続蔵二―三―四・三五三右上）とある。

（10）『法華経』法師功徳品、「雖未得天耳、以父母所生清浄常耳、皆悉聞知」（同前・四八上）、『観普賢菩薩行法経』、「父母所生清浄常眼」（同前・三八九下）などを参照。

（11）前注（10）に引用した法師功徳品の「常耳」の「常」に対応する梵語はprakṛtaで、普通の、通常の、という意味である。

(12)「若坐禅時、不見諸法常与無常。如安楽行中説。菩薩観一切法、無有常住、亦無起滅、是名智者所親近処」(六九八上)を参照。安楽行品の原文は、「一切諸法　空無所有　無有常住　亦無起滅　是名智者　所親近処」(大正九・三七下)である。

(13)「眼常故名為不流。云何名常。無生故常」(六九九中)を参照すると、眼の常住を主張していることがよく分かる。

(14) 法雲の経題釈については、本書の第一篇・第四章・第二節を参照。

(15)『安楽行義』の引用は、「是故仏言、父母所生清浄常眼。耳鼻舌身意亦復如是。是故般若経説六自在王性清浄。故龍樹菩薩言、当知人身六種相妙」(六九九上―中)である。「父母……」はすでに本論で出典を記した。その他の出典は、『大品般若経』巻第五、広乗品、「沙字門、諸法六自在王性清浄故」(大正八・二五六上)、『大智度論』巻第四十八、「若聞沙字、即知人身六種相。沙秦言六」(大正二五・四〇八中)を参照。

(16) 第四、第五答の議論は、第三答に引用される、『南本涅槃経』巻第八、文字品、「所言字者、名曰涅槃。常故不流。若不流者、則為無尽。夫無尽者、即是如来金剛之身」(大正一二・六五三下)をめぐるものである。

(17)「大強精進経中、仏問鴦崛摩羅、云何名一学。鴦崛答仏、一学者名一乗」(六九九下)を参照。

(18) 生忍と衆生忍についての慧思の説明の要点については、「生忍名為因、衆生忍者名之為果。因者衆生因、果者衆生果。因者是無明、果者是身行。正慧観於因破無明断一切煩悩、一切法畢竟無和合、亦無聚集相、亦不見離散。是菩薩知集聖諦微妙慧、是名生忍。若無和合不動不流、即無有生。衆生忍者、名為身行諸受。受為苦、受有三。……一切諸受畢竟空寂無生滅故。……」(七〇〇下)を参照。

(19)「問曰、云何名為生忍、復名衆生忍。云何名不動忍、復名之為安」(七〇〇中―下)を参照。

(20)「安楽行義者、衆多非一。今更略説。……」(七〇一上)を参照。

(21)『法華経』安楽行品、「仏告文殊師利、若菩薩摩訶薩於後悪世欲説是経、当安住四法。一者安住菩薩行処及親近処、能為衆生演説是経。文殊師利。云何名菩薩摩訶薩行処。若菩薩摩訶薩住忍辱地柔和善順、而不卒暴心亦不驚。又復於法無所行而観諸法如実相。亦不行不分別。是名菩薩摩訶薩行処」(大正九・三七上)を参照。

(22) 仙予国王の説話は、『南本涅槃経』巻第十一、聖行品(大正一二・六七六上―中)を参照。有徳王の説話は、同、巻第五、金剛身品(同前・六二三下―六二四上)を参照。

(23) 諸本の異同はないが、「無音音声」は、おそらく「無量音声」の誤りであろう。現代語訳は「無量音声」に従った。

第二篇　吉蔵の法華経疏の研究

第一章　吉蔵の法華経疏の基礎的研究

序

第二篇「吉蔵の法華経疏の研究」は、中国において最も多くの法華経疏を著わし、しかも灌頂を介して『法華玄義』『法華文句』に深く影響を与えた吉蔵の法華経疏を研究するものである。吉蔵の法華経疏には、すでに紹介したが、『法華玄論』十巻、『法華義疏』十二巻、『法華遊意』二巻（または一巻）、『法華統略』六巻があり、また、天親（四―五世紀頃）造・菩提留支（五―六世紀）訳『妙法蓮華経憂波提舎』に対する注釈書として『法華論疏』三巻がある。

本章は「吉蔵の法華経疏の基礎的研究」と題して、これら吉蔵の法華経疏の成立順序や、内容の構成、特色、従来の文献学的研究の成果などについて概説する。とくに、これまで最も研究の遅れている、吉蔵最後の法華経疏である『法華統略』については、その釈序品という限られた範囲についてであるが、『法華義疏』に見られなかった新しい法華経観を中心として考察する。

本章は次の三節から構成される。

第一節「吉蔵の法華経疏の成立順序」においては、『法華論疏』を含めた五部の書の成立順序について、従来の学説

を批判的に検討し、とくに『法華論疏』『法華統略』の順に成立したとする従来有力であった学説を批判し、『法華統略』『法華論疏』の順に成立したことを論証する。

第二節「吉蔵の法華経疏の概観」においては、吉蔵の四部の法華経疏について、その構成、特色、従来の文献学的研究の成果などについて概観する。

第三節「『法華統略』釈序品の研究」においては、釈序品を資料として、『法華義疏』には見られなかった『法華統略』の新しい法華経観を考察する。とくに、「如是我聞」の解釈に見られる無生観について考察し、また、『法華経』の思想をさまざまな視点から整理した、一義・二義・三義・四義・七義・十義・十二義について考察する。

第一節　吉蔵の法華経疏の成立順序

一　問題の所在

吉蔵の『法華経』への熱心な取り組みは、『続高僧伝』巻第十一所載の吉蔵伝に、[1]

（『中論』『十二門論』『百論』の）三論を百余回講義し、『法華経』は三百余回であり、『大品般若経』『大智度論』『華厳経』『維摩経』などはそれぞれ数十回である。いずれも玄疏を著わし、盛んに世間に流行した。

講三論一百余遍、法華三百余遍、大品智論華厳維摩等各数十遍。並著玄疏、盛流於世。（大正五〇・五一四下）

と示されている。これによれば、他の経論の講義よりもずっと『法華経』の講義の回数が多いことに驚かされる。[2] そればかりでなく、現存する吉蔵の著作二十六部のうち、[3]『法華経』に関する書として、『法華玄論』十巻、『法華義疏』十二巻、『法華遊意』一巻（または二巻）、『法華統略』六巻があり、また、天親造・菩提留支訳『妙法蓮華経憂波提舎』（以下、『法華論』と略記する）に対する注釈書として『法華論疏』三巻がある。[4] これらの巻数を合わせると、全体のおよそ三割弱の分量を占めるのである。本節では、『法華論疏』を含めた五部の書の撰述順序を考察する。

なお、このほかに、散逸した書として、諸種の経録（『東域伝灯目録』・『三論宗章疏』・『諸宗経疏目録』・『諸宗章疏録』巻一・『三論宗経論章疏目録』）に『法華新撰疏』六巻（あるいは十二巻）[5] があり、『三論宗経論章疏目録』にのみ『法華中疏』七巻等があり、[6] 現存五部の書の成立順序を推定するとき、参考にしなければならない。

さて、吉蔵の『法華経』に関する現存五部の撰述順序については、横超慧日氏の説が有力視されてきたが、筆者はそれを一部修正する説を発表したことがある。[7] 本節では、横超説を含む先人の説を紹介・批評し、そのうえで、従来の説と異なる新しい筆者の見解を示す。

二　従来の説の紹介と批評

五部の書の撰述順序を考察するための重要な資料は、次の二文である。第一には、『法華統略』の冒頭に、

昔、会稽でこの経［『法華経』］の玄疏・文疏を全部で二十巻著わした。中ごろ京兆［長安から華県までの地域］に住んで、それ［玄疏・文疏二十巻］の大切なものを書き記して七巻とした。ただし、私は若い頃は四論［『中論』・『十二門論』・『百論』の三論に『大智度論』を加えたもの］を弘め、後半生ではもっぱら一乗を学んだ。私的な講義と大衆に対する講義の二つの講義はほとんど三百回になる。ただし、この経は、言葉は簡略であるが、意義は豊かである。さらに異説があるので、根本的なことを集め記して、またこの（『法華統略』の）三巻を作った。

昔在会稽、著此経玄文、凡二十巻。中居京兆、録其要用、裁為七軸。但余少弘四論、末専習一乗。私衆二講将三百遍。但斯経言約義富。更有異聞、撰録大宗、復為此三巻。（続蔵一―四三―一・一左上）

とある文である。「玄文凡二十巻」「七軸」がどの法華経疏を指すのかについて、学者によって異説が生じる。なお、「此三巻」に、三巻を本末に分けて六巻となっている現行の『法華統略』を当てることには異説がない。

第二には、『法華論疏』巻上に、

私がこの経［『法華経』］を講義して、文疏が三種類できた。第一に関中の僧叡・河西の道朗の伝統的な中心的考えを用い、第二に龍樹・提婆によって経の大意を理解し、第三にこの論［『法華論』］の要点を採用して、それで『法華経』を解釈する。ただし、昔、三回経疏を著わしたが、まだ論の文を理解しなかった。今、詳しくこれを解釈して、経論が明白に理解できるようにさせる。

余講斯経、文疏三種。一用関河叡朗旧宗、二依龍樹提婆通経大意、三採此論綱領以釈法華。但昔三出経疏、猶未解論文。今具釈之、使経論煥然可領。（大正四〇・七八五中）

とある文である。ここに出る三種の文疏・経疏にどの法華経疏を当てるかについて異説がある。

そこで、これらの二文の解釈をめぐって、従来の学者が五部書の撰述順序をどのように推定しているかを紹介・批評する。(8)

① 林岱雲氏(9)は吉蔵の法華経疏における引用書を調査し、『法華玄論』には、「文疏」(『法華新疏』或ハ『法華中疏』)、『法華統略』の引用があり、『法華義疏』には『法華玄論』の引用があり、『法華論疏』には、『法華疏』『法華統略』『法華義疏』の引用があると述べている。そして、初期の『法華玄論』に晩年の『法華統略』の引用があることについては、「由って法華玄論中に統略の名を記せるは、先きに江南嘉祥寺に於いて撰述したる旧著を、後再治加筆したる際引用せりと見るを妥当とす」と会通している。

林氏は『法華統略』の名の出る場所を指定していないが、おそらく『法華玄論』巻第二に、

次に、河西道朗は『涅槃経』を翻訳した。その人はまた『法華統略』を著わし、『法華経』を説くのに、全部で五種の意義のあることを明かした。

次河西道朗対翻涅槃。其人亦著（底本の「者」を改める）法華統略、明説法華経凡有五異。(大正三四・三七六下―三七七上)

とあるのを指しているはずである。ここ以外に『法華統略』の名は出ないからである。しかし、この文の前後を見れば明らかなように、ここに出る『法華統略』とは、河西道朗の著作なのである。したがって、『法華玄論』に『法華統略』の名が出ていても、何ら矛盾はなく、林氏のような会通も必要がないのである。

また、『法華論疏』における『法華疏』『法華統略』『法華義疏』の引用についても、その出処の指摘がないが、これによれば、林氏は『法華論疏』が『法華統略』よりも後の撰述であると考えていたものと推定され、興味深い。というのは、『法華論疏』を『法華統略』以前の撰述とすることは横超氏の説で有力視されているが、筆者は林氏と同様、『法華論疏』の方を後の撰述であると考えているからである。詳しくは次項で論じる。

また、林氏は『法華統略』冒頭の「玄文凡二十巻」には、『法華玄論』十巻、『法華新疏』十二巻を当て、「七軸」に

は『法華中疏』七巻を当てている。

② 山川智応氏は初め、『法華義疏』『法華玄論』を吉蔵の壮年時代の著作とし、次に『法華統略』『法華遊意』の順とした[10]が、後に自説を訂正して、『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』『法華統略』の順とした[11]。

また、山川氏は『法華統略』冒頭の「玄文凡二十巻」には、『法華玄論』『法華義疏』を当て、「七軸」については、初めは該当書がないか、あるいは『法華新撰疏』六巻が当てはまるかと疑問を呈していたが、後の論文では『法華中疏』七巻を当てている。また、現行の『法華義疏』が『法華新撰疏』であるかもしれないと推定している。なお、『法華論疏』については言及していない。

③ 椎尾辨匡氏は、「二十巻の玄文七軸の文疏が今の遊意、義疏たるかは、暫く別とし、義疏玄論統略が法華律疏[12]に云ふ三期の著述たるは明らかにして、嘉祥の思潮の変遷を知る指針たり[13]」と述べており、現存五部の撰述順序については詳しくは論じていないが、『法華論疏』の三種の文疏を『法華義疏』『法華玄論』『法華統略』としている点が注目される。すなわち、椎尾氏は根拠を示していないが、筆者と同様に『法華論疏』を『法華統略』よりも後の撰述と考えているのである。

④ 横超慧日氏[14]は、『法華統略』冒頭の「玄文凡二十巻」には、『法華玄論』『法華義疏』を当て、「七軸」については、『法華遊意』が二巻であることと一致しないので、不明であると述べている。また、『法華義疏』『法華遊意』の引用関係から、『法華遊意』『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』の順に撰述されたと定め、さらに、この三書を『法華論疏』の三種の文疏のことであると推定した。したがって、『法華論疏』を第四番目に位置づけ、第五番目に『法華統略』を置いたのである。この横超氏の説は有力視され、これを支持する学者も少なくない[15]。

⑤ 塩田義遜氏[16]は、『法華統略』冒頭の「玄文凡二十巻」に『法華玄論』上下分巻本を当て、「七軸」には『法華義疏』七軸、現十二巻を当てている。そして、『法華遊意』を『法華義疏』と『法華統略』の間に置き、さらに、『法華論疏』の三種の文疏については、第一に『法華玄論』『法華義疏』を当て、第二に『法華遊意』『法華統略』を当て、第三の

「採此論綱領以釈法華」に『法華統略』を当てている。

したがって、塩田氏は、『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』『法華統略』『法華論疏』の順に撰述されたと考えていたことになる。ところで、『法華論疏』の「一用関河叡朗旧宗、二依龍樹提婆通経大意、三採此論綱領以釈法華」について、塩田氏は、これを三種の文疏のそれぞれを説明したものと解釈して、第一に『法華玄論』『法華義疏』を、第二に『法華遊意』『法華統略』を、第三に『法華統略』をそれぞれ当てはめている。このように解釈すると、四種の文疏になり、また、『法華統略』が第二、第三の両方に当てはまることになって不都合が生じる。横超氏は、この文を三種の文疏に共通して見られる吉蔵の注釈の三種の態度・用意を述べたものと解釈している[17]。

塩田氏の解釈は実際には無理があるように思われる。たとえば、第三の『法華論』の要点を採用して『法華経』を解釈したものに『法華統略』を当てているが、『法華統略』における『法華論』の引用は十回に満たない。それに比べて、『法華玄論』においては三十数回、『法華義疏』においては百回も引用され、短い『法華遊意』でさえも十回以上の引用があるのである。この一事をもってしても、塩田氏の解釈は妥当性を欠いていると評さざるをえない。四部の法華経疏をよく読めば、『法華論』の重視は、すべてに共通している吉蔵の注釈態度であることは容易に理解できるであろう。したがって、筆者は横超説に賛成する。また、『法華統略』冒頭の文について、何の論証もなく、「七軸」を『法華義疏』に当てる新説などは、議論の対象とすることができない。

⑥　里見泰穏氏[18]は、基本的には横超説を受けながら、より詳しく法華経疏における引用関係を論じている。まず、『法華遊意』から四文を出して、『法華玄論』『法華義疏』の二著が『法華遊意』以前の撰述であると述べている[19]。

次に、『法華玄論』と『法華義疏』との前後関係については、『法華義疏』に「如玄義序之」(大正三四・四八四上)、「玄意中已釈此義」(同前・四九〇下)とあり、この「玄義」「玄意」が『法華玄論』を指すものと考えられるが、逆に、『法華玄論』巻第五に「早日著文疏已両兼之、可得双用也」(同前・四〇二中)、「大乗豪貴譬如長者、小乗鄙劣如貧窮除糞之人、著文疏已明此義也」(同前)とあり、ここの「文疏」が『法華義疏』を指すものとすれば、二著の撰述順序が

不定となり、「玄論、義疏の何れが早い撰述であるか、今判定し難い。或は玄論、義疏が同時に平行して撰述されたと想像できないこともない[20]」と述べている。

しかし、『法華玄論』に言う「文疏」は現存の『法華義疏』ではなく、『法華玄論』以前に零落した法華経疏を指すと見る村中祐生氏の説[21]が正しいと思う。これに対して、平井俊榮氏は「ただし、『玄論』のいう「文疏」が直ちにここにいう零落した「疏記」であるというのは、短絡に過ぎると思われる。そうではなくて、やはり『玄論』のいう「文疏」は『義疏』を指すと考えていいのではなかろうか。……『玄論』の特徴を最もよく発揮した第四巻までの論述が先になされて、第五巻以降の随文解釈の部分は、『義疏』の註釈が成ったのちに改めて書き加えられたとみることもできる。それが先行する『玄論』の後半に説明を譲るという矛盾した現象を生ぜしめた原因であるかも知れない[22]」と述べている。しかし、筆者が吉蔵の三種法輪や直往・廻小入大の二菩薩や五双十教の教判などの成立過程を考証したところ[23]によれば、『法華義疏』は『法華玄論』よりも明らかに後の著作であり、同時平行の撰述とはとうてい考えられない。

なお、里見氏の後の論文[24]においては、『法華玄論』と『法華義疏』の同時平行説は述べられておらず、また、村中氏の説を紹介しているが、里見氏自身の新しい見解は見られない。

⑦　村中祐生氏[25]は、『法華統略』冒頭の文について、「玄文凡二十巻」は今は現存しない吉蔵初期の法華経疏を指し、「七軸」は現行の『法華玄論』巻第四以下の七巻に相当すると推定している。そして、『法華玄論』巻第一から巻第三までは、大業二年（六〇六）頃に輯録されて現行の十巻本になったと推定している。また、『法華義疏』の成立を『勝鬘宝窟』の後と見て、長安時代の撰述と推定している。

現行の『法華玄論』十巻の最終的な成立を大業二年とする根拠を、村中氏は、『法華玄論』巻第一の「従梁至今五十年。将三百年矣」（大正三四・三六三下）に求めているが、この年代計算については、平井氏が詳しく批判し、大業二年成立説を否定して、初期の会稽嘉祥寺において『法華玄論』を撰述したとする[26]。

また、『法華玄論』の前三巻と後七巻の合本説の一つの重要な根拠として、村中氏は『法華玄論』巻第一に、

これは、（『法華経』の）七巻を取り挙げてかの（『華厳経』の）五帙に対して、この判定をなしたのである。『法華経』の大本［中国に伝来しなかったと言われる伝説的な大部の『法華経』］についてこれを論じたのではないのである。

此挙七巻対彼五帙作此判了。非就法華大本論之也。（同前・三六六下）

とあるのに注目して、ここの「七巻」を『法華玄論』巻第四以下の七巻であると解釈している。

しかし、この村中氏の「七巻」の解釈は、この当時の『法華経』が七巻本であったことを看過したための誤解に基づく。この引用文の前には、『法華経』と『華厳経』とを十四箇条にわたって比較しており、この比較が中国に伝来した『法華経』七巻と『華厳経』五帙との比較であることを但し書きしたものなのである。吉蔵が用いた『法華経』が七巻本であったことは、『法華玄論』巻第四に「迷之即七軸皆壅」（同前・三八九上）とあり、『法華義疏』巻第三に「故文雖七軸、宗帰一乗」（同前・四八二中）とあり、『法華遊意』に「此経文雖有七軸、義有二章」（同前・六三三中）、「此経文雖七軸、宗帰一乗」（同前・六三九下）、「此経文雖七軸、宗帰大慧」（同前・六四三上）などとあり、『法華統略』巻一に「文雖七巻二十八章、統其大帰、但明一道清浄」（続蔵一―四三―一・七左上）とあることにより明白な事実である。したがって、無量無辺の偈を持つという伝説的な「法華大本[27]」についてではなく、七巻の『法華経』と『華厳経』とを比較したものであると述べているのである。それ故、村中氏の『法華玄論』の前三巻と後七巻の合揉説は、その根拠を失うのである。

また、村中氏が『法華義疏』の成立を『勝鬘宝窟』の後と見て、長安時代の撰述と推定している点については、平井氏の妥当な批判がある。[28]

⑧　三桐慈海氏は、基本的には、横超慧日氏の説に依っているが、『法華統略』冒頭の「中居京兆、録其要用、裁為七軸」の文を「中ごろより京兆に居し、その要用の裁して七軸をなすを録す」と訓読して、「長安に移ってから後に七巻二十八章からなる法華経の要用を録したということで、法華遊意がそれに該当すると思われる[29]」と新説を提起している。

筆者も後述するように、三桐氏と同様に、「録其要用、裁為七軸」を『法華遊意』に当てたいと思うが、三桐氏の漢文の解釈には無理があるように思われる。「其の要用を録し、裁して七軸と為す」と訓読するのが一般的であろうが、仮りに三桐氏のように訓読しても、「其の要用」が七軸とならなければならないのである。つまり、撰述された著作が七軸となるのであり、これに七軸の『法華経』を当てるのには、語法的に無理がある。

⑨ 平井俊榮氏[30]は前述したように、村中氏の説を批判して、横超氏の説を擁護している。

以上、従来の学者が五部書の撰述順序をどのように推定してきたかを紹介・批評してきたので、第三項、第四項において、筆者自身の見解を述べる。

三 『法華統略』の「中居京兆、録其要用、裁為七軸」の解釈

法華経疏相互の引用関係から、『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』『法華統略』の順に撰述されたことはほとんど確実である。これは横超氏、平井氏の推定通りだと思う。

次に、『法華統略』冒頭の「中居京兆、録其要用、裁為七軸」について、『三論宗経論章疏目録』の「同中疏七巻」[31]を見ていない学者は該当する経疏がないと考えている。見ていない学者の中でも、塩田氏は『法華義疏』を当て、村中氏は『法華玄論』の後七巻を当てているという例もある。見ている学者は『法華中疏』七巻を指すと考えている。

しかし、『法華新撰疏』が多くの経録に載っているのに比べて、この『法華中疏』七巻は、作者不明の『三論宗経論章疏目録』だけにしか載っていないので、その存在の信憑性が乏しいと言わざるをえない。大胆な推測をすれば、『法華統略』の文から逆に経録に採用された可能性もあるのではないかと疑われる。

筆者は「録其要用」とあるところから、内容的には現存する法華経疏のうち、『法華遊意』二巻が最もふさわしいと考える。『法華経』解釈における重要な問題を簡潔に、かつ体系的に解決したものが『法華遊意』だからである。三桐氏も同様な着眼から、『法華遊意』を当てたのであろうが、前述したように、漢文の解釈に無理があった。どうしても

「七軸」が、『法華遊意』二巻を当てることに抵抗となるのである。そこで、筆者は「七」は「二」の誤写の可能性が高いのではないかと考える。その理由としては、第一に『法華中疏』の信憑性が乏しいこと、第二に「録其要用」ということが『法華遊意』の内容にふさわしいこと、第三に晩年の『法華統略』において、吉蔵が自身のかつての法華経疏を回顧するとき、『法華遊意』を省略することはありえないのではないかと考えられること、第四に「七」と「二」は字体が類似していることが挙げられる。第三の点についてさらに言えば、『法華遊意』は冒頭に開題序を置き、全体を十門に分けて、もっとも簡潔かつ体系的に吉蔵の法華経観を展開していて、吉蔵の自信の著作であると思われるのである。

四　『法華論疏』と『法華統略』の撰述順序

最後に、『法華論疏』の撰述順序について、筆者の新説を提起する。これが本項の中心課題である。横超氏が『法華論疏』に出る三種の文疏を、現存する『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』として、第四に『法華論疏』を置き、第五に『法華統略』を置いて以来、誰も『法華論疏』の位置づけについて、横超説を批判していない。塩田氏が『法華論疏』を第五に置いたが、その根拠が誤りであることはすでに述べた。

吉蔵の法華経疏の撰述は現存するものばかりでなく、『法華新撰疏』などの散逸書もあり、また、『法華遊意』を文疏・経疏として数えてよいかどうかもやや問題であり、決して横超説が議論の余地がないほど確実なものではないと考えられる。横超説以前には、林氏、椎尾氏のように、『法華論疏』を第五に置いた説もあったが、残念ながらその根拠は示されていなかった。そこで、筆者は改めて『法華論疏』と『法華統略』の撰述順序について考察を加える。結論を先取りして言えば、筆者は『法華論疏』を『法華統略』より後の撰述であると推定する。以下、その根拠について少しく考察を加える。

まず、すでに引用した文であるが、『法華論疏』巻上に「但昔三出経疏、猶未解論文。今具釈之、使経論煥然可領」（大正四〇・七八五中）と、『法華論疏』撰述の理由を述べている。これによれば、昔三回、法華経疏を撰述したが、『法

華論』の文を十分には理解できなかったので、今改めて『法華論』を詳解しようというものである。

そこで、『法華論』の文を理解できなかった実例を検索すると、『法華論疏』巻下に、

私が最初にこの論［『法華論』］を読んだときには、天親の八生、一生して三菩提を得ること（についての解釈）に執らわれて、最初無生を得てから八生、一生するまではすべて（第一から第十一まで）数が増えるにしたがって浅い位から深い位へと進むと言い、三段階の利益を知らなかった。（『法華経』を）講義すること百遍を数えるに至って、はじめてやっとこれを理解した。

吾初読此論、執天親八生一生得三菩提、言初従得無生乃至八生一生並是増数自浅之深、不知三品之益。講数百遍、始乃解之。（同前・八二四中）

とある吉蔵の率直な告白が注目される。なお、文中の「八生」「一生」の「生」とは、人・天の世界に生まれることを意味する。これは『法華経』の分別功徳品第十七の文の解釈をめぐっての問題である。内容は如来寿量品に説かれる釈迦如来の寿命の長遠を聞いて信受する衆生、菩薩が獲得する利益を十二段階に分類したものである。やや長くなるが、後の考察のために引用すると、「我説是如来寿命長遠時、①六百八十万億那由他恒河沙衆生得無生法忍。②復有千倍菩薩摩訶薩得聞持陀羅尼門。③復有一世界微塵数菩薩摩訶薩得楽説無礙辯才。④復有一世界微塵数菩薩摩訶薩得百千万億無量旋陀羅尼。⑤復有三千大千世界微塵数菩薩摩訶薩能転不退法輪。⑥復有二千中国土微塵数菩薩摩訶薩能転清浄法輪。⑦復有小千国土微塵数菩薩摩訶薩八生当得阿耨多羅三藐三菩提。⑧復有四四天下微塵数菩薩摩訶薩四生当得阿耨多羅三藐三菩提。⑨復有三四天下微塵数菩薩摩訶薩三生当得阿耨多羅三藐三菩提。⑩復有二四天下微塵数菩薩摩訶薩二生当得阿耨多羅三藐三菩提。⑪復有一四天下微塵数菩薩摩訶薩一生当得阿耨多羅三藐三菩提。⑫復有八世界微塵数衆生皆発阿耨多羅三藐三菩提心」（大正九・四四上）である。理解しやすいように、番号を付した。

この経文について、天親の『法華論』では、

第一に証門である。経のように「私がこの如来の寿命の長遠であることを説く時、六百八十万億那由他恒河沙に等

しい衆生が無生法忍を得る」からである。ここに「無生法忍」と言うのは、いわゆる初地に証する智慧であることを知るべきである。八生、乃至一生して阿耨多羅三藐三菩提を獲得するとは、初地の菩提の法を証することを意味するからである。「八生一生」とは、凡夫たちが確定的に初地を証することができることを意味するからである。能力や分斉にしたがって、八生、乃至一生して、みな初地を証するからである。ここに「阿耨多羅三藐三菩提」と言うのは、三界の分段の生死を離れることによって、分斉にしたがって真如法性を見ることができることを、菩提を獲得すると名づけるのであって、如来の方便と涅槃を究極的に満たすことを意味するのではないのである。第二に信門である。経のように「八世界の微塵の数の衆生がみな阿耨多羅三藐三菩提の心を生じる」からである。

一是証門。如経我説是如来寿命長遠時六百八十万億那由他恒河沙等衆生得無生法忍故。此言無生法忍者、所謂初地証智応知。八生乃至一生得阿耨多羅三藐三菩提者、謂証初地菩提法故。八生一生者、謂諸凡夫決定能証初地故。随力随分、八生乃至一生皆証初地故。此言阿耨多羅三藐三菩提者、以離三界分段生死、随分能見真如法性、名得菩提、非謂究竟満足如来方便涅槃也。二是信門。如経復有八世界微塵数衆生皆発阿耨多羅三藐三菩提心故。（大正二六・九下－一〇上）

と解釈している。天親の解釈の要点は、第一の「得無生法忍」から第十一の「一生当得阿耨多羅三藐三菩提」までを証門とし、第十二を信門とすること、証門の中では、第一の「得無生法忍」を初地の位と規定したこと、第七の「八生当得阿耨多羅三藐三菩提」から第十一の「一生当得阿耨多羅三藐三菩提」までについても、八生、乃至一生して初地を証することだと言い、獲得される「阿耨多羅三藐三菩提」についても三界の中の分段の生死を離れ、分斉にしたがって真如法性を見ることと解釈して、いわゆる仏の悟りとは解釈しなかったことである。吉蔵の解釈との関連で、さらに要点を絞ると、天親は、第七の八生から第十一の一生までの位を、第一の無生法忍の位よりも低く位置づけたのである。

そこで、吉蔵がこの天親の解釈をどのように受け止めているかを調べると、まず『法華玄論』巻第十では、「論分別功徳品生数義」の題目のもとに、先人の説を紹介・批評しているが、『法華論』は最後に付け足し的に引用されている

だけで、何の論評も加えられていない。[32] 次に、『法華義疏』巻第十の分別功徳品の注釈を参照すると、生数を論じる段の最後に、この『法華論』の解釈を引用して、

ここの意味は、もと初地以前の人が経を聞く力にもとより分斉にしたがって浅深があり、八回分段の生を受けるのを経、乃至一回分段の生を受けるのを経て、そのまま初地の菩提を証することを明かすのである。

此意明本是地前之人聞経力故随分浅深、経八過受分段生、乃至一過受分段生、便証初地菩提也。（大正三四・六一一中）

と解説しているが、論評は加えていない。

ところが、『法華統略』巻六の分別功徳品の注釈を参照すると、「論生数有三家」（続蔵一―四三―一・八五右上）とあり、第一に江南の法華師の説、第二に天親の『法華論』の説、第三に龍樹（二―三世紀）[33]の説を紹介している。今、問題の天親の説について、次のように紹介している。すなわち、

第二に天親の論［『法華論』］である。「八生得菩提」とは、初地以前の人が八回分段の生を受けて、初地の菩提に入ることができることを意味するのである。これは（権威ある）論の文である以上、そのままにしてあれこれ議論しないけれども、今、（意見の）多いものに従って論じると、三点がこの解釈と同じではない。

二者天親論。八生得菩提者、謂地前人八遍受分段生得入初地菩提也。此既是論文、置而不辨、今従多為論、三義不似此釈。（同前・八五右上―右下）

とある。つまり、「八生」についての天親の『法華論』の解釈を引用紹介して、これは『法華論』の文であるから、放置して論評を加えないと言いつつも、今、吉蔵の考えるところは、三点にわたって『法華論』の解釈と相違することを明言している。では、この三種の相違点とは何であろうか。その内容については、『法華統略』の次下に、

第一に、この経［『法華経』］の文に依れば、最初に「無生（法忍）を獲得すること」から「一生」までは、これはしだいに増やして意義を明らかにしている。最初に「無生を獲得すること」を明かすのに、論［『法華論』］の文は

初地に属すと判定した。今、「八生」もまた初地に属すならば、かえって後のもの［「八生」］が前のもの［「無生を獲得すること」］よりも（位が）浅いことになってしまう。第一の不都合である。第二に、（経の）文の順序であるそれぞれ獲得するものがある。最初に無生を獲得し、次に不退転を獲得し、八生以下は菩提を獲得すると言っている。初地であるはずがない。さらにまた、下の偈の中では明らかに「成仏して一切智を完成する」と言っている。また初地ではないのである。さらにまた、塵数を挙げるのに、多い数から少ない数に行っている。そうである理由は、浅い（位）から深い（位）に至ることを表わすためである。浅い悟りは簡易なので多く、深い悟りは困難なので少ない。もしそうであるならば、八生はどうして上の多くの位より劣ることがあろうか。第二の不都合である。第三に、『浄名経』［『維摩経』］に「一生して菩提を獲得する」と言っているのに依れば、かえってこれは『十地経』の一生して仏の菩提を獲得することである。第三の不都合である。

一依此経文、従初得無生至一生、此是転増明義。初明得無生、論文已判属初地。今八生還復属初地、乃是後浅於前。一不可也。二者文次第。各有所得。初得無生、次得不退転、八生乃至云得菩提。不応是初地。又下偈中分明云、[34] 成仏成一切智。亦非初地也。又挙塵数、従多至少。所以然者、為表従浅至深也。浅悟易故多、深悟難故少。若爾、八生云何乃劣上来諸位耶。二不可也。三依浄名経云[35]一生得菩提、乃是十地経[36]一生得仏菩提。三不可也。（同前・八五右下）

と説明されている。つまり、第一点は、第一の「得無生法忍」を『法華論』では初地に属すと言っているのであるから、「八生」から「一生」までがまた初地に属すと言うならば、後が前よりも位が浅くなって不都合であるというものである。第二点は、最初に無生法忍を獲得し、次に不退転を獲得し、さらに八生して菩提を獲得するとあるのであるから、最後の菩提が初地のはずはないし、またそれぞれの利益を獲得する菩薩摩訶薩の数が後になるほど少なくなっているのは、後の方が深い悟りであるため、その利益を獲得するのが困難であるからであり、したがって、八生が前の無生法忍の位よりも低い位であるはずがないというものである。第三点は「八生当得阿耨多羅三藐三菩提」の「菩提」は仏の菩

提と解釈すべきであるというものである。

要するに、天親が「八生」から「一生」までの位を、将来初地の菩提を獲得するものと解釈し、すでに初地と規定した第一の「得無生法忍」よりも低い位としたことを批判したもので、吉蔵自身は「得無生法忍」の初地の位よりも高い位を当てていることが分かる。吉蔵の結論は、第三の龍樹の説を紹介した後に、

文について、三つの位の得道がある。第一に、八世界の衆生が発心するのは初地以前の利益の獲得である。第二に、「得無生」からの六つの位は十地の利益の獲得である。第三に「八生」以上は第十地の中で成仏することについて、五段階に展開する。下・中・上・上の中・上の上である。

就文有三位得道。一八世界衆生発心、地前得益。二従得無生六位、十地得益。三従八生已上就十地中得仏、開為五品。謂下中上上中上上。(同前)

と述べている。つまり、吉蔵は「八生」から「一生」までの五位を第十地において成仏することを、さらに五段階に分類したものと解釈したのである。ちなみに、法雲や智顗・灌頂も、吉蔵とまったく同じ考えではないけれども、第一の「得無生法忍」から第十一の「一生」まで、しだいに位が高くなるものと解釈している点は共通である。(37)

以上の考察から、吉蔵は、『法華統略』では、「八生」についての天親の『法華論』の解釈に否定的な態度を取っていたことが明らかになった。そこで、『法華論疏』巻下の吉蔵の告白に立ち返って考えよう。理解の便のために、先に引用した部分を含めて引用する。

質問。この中の利益にどんな順序があるのか。

解答。この中に三種の利益を明かす。第一に上の段階の利益である。最初に無生を獲得してから清浄な法輪を転じるまでを意味する。第二に中の段階の利益である。八生、乃至一生して三菩提を獲得することを意味する。第三に下の段階の利益である。八仏世界の衆生が菩提心を生じることを意味する。私が最初にこの論［『法華論』］を読んだときには、天親の八生、一生して三菩提を得ること（についての解釈）に執らわれて、最初無生を得てから八生、

一生するまではすべて（第一から第十一まで）数が増えるにしたがって浅い位から深い位へと進むと言い、三段階の利益を知らなかった。（『法華経』を）講義すること百遍を数えるに至って、はじめてやっとこれを理解した。
質問。八生一生がどうして中の段階の利益であるのか。
解答。最初に『法華経』を聞いて、すぐに無生を獲得し、乃至清浄な法輪を転じることができることがある。今、『法華経』を聞いて、八回生を受けるのを経て初地に入り、乃至一回生を受けるのを経て初地に入る。それゆえ中の段階の利益である。
問。此中利益有何次第。
答。此中明三種利益。一者上品利益。謂初得無生乃至転清浄法輪。二者中品利益。謂八生乃至一生得三菩提。三下品利益。謂八仏世界衆生発菩提心。吾初読此論、執天親八生一生得三菩提、言初従得無生乃至八生一生竝是増数自浅之深、不知三品之益。講数百遍、始乃解之。
問。八生一生云何是中品利益。
答。初聞法華、即得無生、乃至有能転清浄法輪。今聞法華、経八過受生方入初地、乃至経一過受生方入初地。故是中品利益。（同前・八二四中）
とある。つまり、「八生」から「一生」までを中品の利益とし、第一の「得無生法忍」から第六の「能転清浄法輪」の上品の利益より下位に置いている。そして、最初は天親の『法華論』の文が理解できなくて、第一の「得無生法忍」から第十一の「一生当得阿耨多羅三藐三菩提」まで、しだいに位が高くなっていくと考え、三品の利益について知らなかったが、『法華経』を講義すること百遍にしてはじめて理解できたと告白し、さらに、「八生」から「一生」までがなぜ中品の利益であると規定されるかの理由までも解説しているのである。
　したがって、『法華論疏』が横超説のように、『法華統略』以前の著作ならば、『法華論疏』で吉蔵の示した反省を、吉蔵がまったく反故にしたことになり、すこぶる都合の悪いことになってしまう。やはり、『法華統略』で述べたよう

な、天親の解釈に対する誤解を『法華論疏』において訂正したと考えるべきであろう。
次に、『法華統略』『法華論疏』の順に撰述されたと推定する筆者の考えを補強する解釈例をもう一つ取り挙げる。如来寿量品の「我本行菩薩道所成寿命、今猶未尽復倍上数」(大正九・四二下)の「復倍上数」について、『法華義疏』巻第十では、

「復倍上数」と言うのは、上で過去に前のないことを明かすのに、三種の不可数がある。第一に世界が不可数である。第二に世界を抹りつぶして塵とすることが不可数である。第三に成仏してからまたこの数以上の時間が経っているので、不可数である。凡夫・二乗・菩薩は最初の第一の(不可)数さえ知らない。まして他の二つ(の不可数)を知ることができようか。今、「復倍」と言うのは、不可数の不可数である。如来の寿命が数量を超出していることを示そうとする。このために(如来は)常住であるとする。
所言復倍上数者、上明過去無前有三不可数。一世界不可数。二抹世界為塵不可数。三成仏復過此数、故不可数。凡夫二乗菩薩尚不知初一数。況能知余二耶。今言復倍者、則是不可数不可数也。欲顕如来寿出数量表。是故為常。
(大正三四・六〇六下)

と述べている。
次に、『法華統略』巻六では、

上で三種の不可知を明かした。第一に世界が不可知である。第二に世界を抹りつぶして塵とすることが不可知である。第三に久しい過去に成仏することが不可知である。
上已明三不可知。一世界不可知。二末為塵不可知。三久成仏不可知。(続蔵一―四三―一・八三右下)

と述べている。『法華義疏』と『法華統略』の両者の解釈を比べると、不可数と不可知などの表現の相違はあるものの、基本的には「復倍上数」の「上数」を三種の不可数(不可知)として示している点が共通である。
ところが、『法華論疏』巻下では、

この文は如来の常住の命を示している。上で四種の数を明かした。第一に世界が不可知である。第二に世界を抹りつぶして塵とすることが不可知である。第三に塵の数のような膨大な劫に焦点を合わせて、その劫が不可知である。第四に仏の寿命を明かすと、また上の三種の数の不可知を超過している。今は第五の数であって、前の四つを超過している。寿命の数が不可知であるから、それゆえ常住とする。

此文示現如来常命。上明四種数。一世界不可知。二末世界為塵不可知。三約塵数劫、劫不可知。四明仏寿、復過上三数不可知。今是第五数、復過前四。以寿数不可知、所以為常。（大正四〇・八二一下）

とあって、新たに「劫不可知」を加え、「上数」を四種に分類しており、『法華義疏』『法華統略』とは異なった解釈を示している。したがって、『法華義疏』『法華論疏』『法華統略』とする横超説よりも、『法華義疏』『法華統略』『法華論疏』とする筆者の推定の可能性が高いことを傍証すると思われる。

五　結び

以上、先人の研究を紹介、批評しながら、筆者の見解を示した。『法華統略』の「昔在会稽、著此経玄文、凡二十巻」については、横超氏の説などのように、『法華玄論』十巻、『法華義疏』十二巻を指すものと考え、「中居京兆、録其要用、裁為七軸」については、「七」を「二」の誤写と考え、『法華遊意』を指すと考える。また、『法華統略』と『法華論疏』の撰述順序については、従来有力であった横超説を批判し、『法華統略』『法華論疏』の順に撰述されたと推定した。この場合、『法華論疏』の三種の文疏・経疏については、随文解釈を含む『法華玄論』『法華義疏』『法華統略』の三書を指すと考えられるが、散逸した『法華新撰疏』の取扱いなど、不確定な要素があるので、確実なことは分からない。

吉蔵の法華経疏の撰述については、まだ解決しなければならない課題が残るが、現時点における筆者の考察を示した。

（1）　吉蔵の伝記に関する主な研究は次のとおりである。林岱雲「嘉祥大師の研究」（『現代仏教』六巻六〇―六二号、一九

二九年）。椎尾辨匡「三論玄義解題」（『国訳一切経・和漢撰述四四・諸宗部一』所収、一九三七年、大東出版社）一―三頁。金倉円照訳註『三論玄義』（一九四一年、岩波書店）一九一―二〇三頁。これは吉蔵の伝記についての詳しい批評的研究であり、この後の研究はおおむね金倉氏の研究に基づいている。泰本融「中観論疏と中観論疏記の研究」（『国訳一切経・和漢撰述二六・論疏部六』所収、一九六七年、大東出版社）一―二頁。平井俊榮『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』（一九七六年、春秋社）三四六―三五二頁。吉蔵が長安に入った年次について、金倉氏の開皇十八年（五九八）説を批判して、開皇十九年、吉蔵五十一歳の時であることを考証している。丸山孝雄『法華教学研究序説――吉蔵における受容と展開』（一九七八年、平楽寺書店）二四―三〇頁。

(2) 「法華三百余遍」の「百」は、元本・明本には「十」に作るが、『法華統略』巻一に「但余少弘四論、末専習一乗。私衆二講将三百遍」（続蔵一―四三―一・一左上）とあり、『法華論疏』に「講数百遍、始乃解之」（大正四〇・八二四中）とあるのを参照すれば、「百」のままでよいと考える。

(3) 平井俊榮『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』（前掲）三五四―三五七頁を参照。しかし、『弥勒遊意』については、慧均（六世紀）撰述説がある。伊藤隆寿「『弥勒経遊意』の問題点」（『駒沢大学仏教学部論集』四、一九七三年一二月）、「慧均　撰『弥勒上下経遊意』の出現をめぐって――宝生院本の翻印」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』三五、一九七七年三月）を参照。また、同氏は『大品遊意』の吉蔵撰述をも疑っている。「弥勒経遊意と大品経遊意」（『印度学仏教学研究』二二―二、一九七四年三月）、「大品遊意考――構成及び引用経論等に関して」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』七、一九七五年九月）、「大品遊意考（続）――経題釈を中心に」（『駒沢大学仏教学部論集』六、一九七五年一〇月）を参照。

(4) 実際に吉蔵の引用する『法華論』が菩提留支訳と一致せず、勒那摩提（五―六世紀）訳と一致する場合があったり、二訳のいずれとも一致しない場合があったりすることは、末光愛正「吉蔵の法華論引用に於ける問題」（『曹洞宗研究員研究生紀要』一五、一九八三年八月）を参照。また、平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（前掲）三七―三八頁を参照。

(5) 平井俊榮氏によれば、南都の珍海（一〇九一―一一五二）は『三論名教抄』に、『法華義疏』と区別して『法華新撰疏』を引用していることを報告している。『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』（前掲）三七九頁の注(10)を参照。

(6) 丸山孝雄、前掲書、六八―七二頁を参照。

(7) 拙稿「吉蔵撰『法華統略』と『法華論疏』との撰述順序について」（『印度学仏教学研究』二八―一、一九七九年一二月）を参照。

（8）丸山孝雄、前掲書、序論・第二章「近代日本における中国法華教学の研究——吉蔵を中心として」四五—七六頁を参照。
（9）林岱雲、前注（1）の論文を参照。
（10）山川智応『法華思想史上の日蓮聖人』（一九三四年、新潮社）一七三頁を参照。
（11）山川智応「嘉祥大師の法華経観の再検討」（『宗教研究』一〇一、一九三九年一一月）を参照。
（12）律は論の誤植であろう。
（13）椎尾辨匡「三論玄義解題」（前掲）六頁を参照。
（14）横超慧日「法華義疏解題」（『国訳一切経・和漢撰述三・経疏部三』所収、一九三九年、大東出版社）三頁、六—七頁を参照。
（15）里見泰穏「吉蔵の法華経解釈——吉蔵の法雲批判を中心として」（坂本幸男編『法華経の思想と文化』所収、前掲）二八三—二八七頁、「吉蔵の法華経玄論について」（坂本幸男編『法華経の中国的展開』所収、前掲）二五一—二五四頁を参照。平井俊榮『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』（前掲）三五八—三六四頁を参照。丸山孝雄、前掲書、二五頁を参照。
（16）塩田義遜『法華教学史の研究』（前掲）二四六—二四七頁を参照。
（17）横超慧日「法華義疏解題」（前掲）三頁を参照。平井俊榮氏も横超氏の解釈と同じ立場から、この文の内容を詳しく考察している。『法華玄論の註釈的研究』（前掲）第一篇・第二章・第一節「吉蔵における法華解釈の基本的態度」三一—四〇頁を参照。
（18）里見泰穏「吉蔵の法華経解釈——吉蔵の法雲批判を中心として」（前掲）二八三—二八六頁を参照。
（19）ただし、里見氏は、第二文として「一旧疏本明説経因縁甚広、今略明十門也」（大正三四・六三六下）を挙げて、この「旧疏」を『法華義疏』に当てているが、これは『法華玄論』巻第一の序説経意十七箇条を指すものと見るべきである。
（20）里見泰穏「吉蔵の法華経解釈——吉蔵の法雲批判を中心として」（前掲）二八五頁を参照。
（21）村中祐生「法華玄論について」（『印度学仏教学研究』一五—二、一九六七年三月）を参照。
（22）平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（前掲）二一頁を参照。
（23）本書の第二篇・第二章・第二節、第四節などを参照。
（24）里見泰穏「吉蔵の法華経玄論について」（前掲）を参照。
（25）村中祐生「法華玄論について」（前掲）、「吉蔵著作の編年の考察」（『印度学仏教学研究』一六—二、一九六八年三月）

を参照。また、「章安尊者と嘉祥大師（序説）」（『天台学報』八、一九六七年一月）、「嘉祥大師の諸経疏について—天台大師との関連において」（『大正大学研究紀要』五八、一九七三年三月。また、『天台観門の基調』に「嘉祥大師の諸経疏の撰修について」と改題して収録。一九八六年、山喜房仏書林）を参照。

(26) 平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（前掲）三五九—三六〇頁を参照。平井氏は『法華玄論』を開皇十六年（五九六）成立と推定しているが、「従梁至今五十年。将三百年矣」の前後の年代計算をめぐる考察によって、奥野光賢氏は開皇十四年（五九四）頃には成立したとする新説を提起した。「『法華玄論』の撰述時期について」（『仏教史学研究』三一—一、一九八八年六月）を参照。

(27) 「非就法華大本論之也」の次下に「釈論云、法華如大海水。何所不明耶」（大正三四・三六六下）とある。また、この無量無辺の偈を持つという伝説的な「法華大本」とは、『法華経』の十種の不可思議のうちの教門不可思議において言及されている『法華経』のことである。『法華玄論』巻第一、「二教門不可思議者、諸余経典之所無有。如華厳大波若等各十万偈尚已為多。釈論云、法華無量無辺如大海水。……」（同前・三六四下）を参照。『法華遊意』にも類文がある（同前・六四八上を参照）。

(28) 平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（前掲）三六一—三六四頁を参照。

(29) 三桐慈海「法華統略の研究」（『大谷大学研究年報』二七、一九七五年二月）を参照。

(30) 平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（前掲）第二篇・第一章・第二節「一　法華註疏をめぐる二、三の問題」三五八—三六四頁を参照。

(31) 『大日本仏教全書』（一九七二年、鈴木学術財団）九五・目録部一・一三二中を参照。

(32) 大正三四・四四四上を参照。

(33) 『大智度論』巻第三十八（大正二五・三四〇下—三四一下）を参照。

(34) 『法華経』分別功徳品、「復有小千界　微塵数菩薩　余各八生在　当得成仏道　復有四三二　如此四天下　微塵諸菩薩　随数生成仏　或一四天下　微塵数菩薩　余有一生在　当成一切智」（大正九・四四中）を参照。

(35) 『維摩経』菩薩品、「世尊授仁者記一生当得阿耨多羅三藐三菩提」（大正一四・五四二中）を参照。

(36) 出典未詳。

(37) 『法華義記』巻第八（大正三三・六七二上—下）、『法華文句』巻第十上（大正三四・一三六下）を参照。

第二節　吉蔵の法華経疏の概観

吉蔵の法華経疏、すなわち、『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』『法華統略』について、その構成、特色、従来の文献学的研究の成果などについて簡潔に概観しておく。

一　『法華玄論』について

『法華玄論』十巻は吉蔵が会稽嘉祥寺に止住していたときに著わされた。そのおよその撰述年代については、平井俊榮氏の開皇十六年（五九六）説や奥野光賢氏の開皇十四年説とが注目されるが、(1) 筆者としては、特に新知見があるわけではない。

また、平井俊榮氏が近年『法華玄論の註釈的研究』(2) を刊行して注目される。該書は、第一篇の「研究篇」と第二篇の「訳注篇」とから成り、第一篇は次の五章から成る。第一章「法華玄論の成立」は、吉蔵以前の法華経研究史の概説と『法華玄論』における吉蔵の注釈の態度・方法について整理したものである。第二章「法華玄論と法華義記」は、『法華玄論』における法雲の『法華義記』批判を主題としたものであり、とくに法雲の因果二門説（『法華経』の前半が因を明かし、後半が果を明かすとする説）と、『法華経』の仏身が無常であるとする説とに対する吉蔵の批判を概説している。第三章「法華玄論の流伝」は、日本の三論宗における『法華玄論』の流伝についての研究である。第四章「法華玄論と後世の法華註疏」は、元暁の『法華宗要』、基の『法華玄賛』、聖徳太子の『法華義疏』における『法華玄論』の影響を研究したものである。第五章「法華玄論のテキスト」は、『法華玄論』のいくつかの写本についての解説である。第二篇「訳注篇」は、『法華玄論』十巻のうち、第四巻までの原文、訓読、注が掲載されており、とくに注における経論の出典の明示は労作であり、後の研究者にとってきわめて便利である。

さて、『法華玄論』の構成を簡潔に説明する。[3] 全体が弘経方法・大意・釈名・立宗・決疑・随文釈義の六章から成っている。第一章の弘経方法は、「釈法師義」・「就安楽行品明弘経方法」・「明失義」・「論弘経難義」・「明翻訳縁起」・「明講経縁起」の六節から成っている。つまり、『法華経』を弘通する注意や、『法華経』の翻訳・講義の歴史について論じている。第二章の大意は「序説経意」とも呼ばれ、『法華経』を説く意義を十七箇条に整理している。[4] 以上が巻第一に収められている。第三章の釈名は、『法華経』の経題である「妙法蓮華」の解釈である。第四章の立宗は「辨経宗旨」とも呼ばれ、『法華経』の宗旨（根本趣旨）について、過去の十三種の異説を紹介・批評した後に、吉蔵自身の立場を明らかにしている。以上が巻第二に収められている。第五章の決疑は、『法華経』の教判的位置づけをめぐる諸問題を論じている（以上が巻第三に収められている）。さらに、「明一乗義」と「序権実二智義論権実名」とが別に論じられている（以上が巻第四に収められている）。以上の内容は、後の撰述である『法華遊意』の構成と密接な関係を有している。

巻第五以降は第六章の随文釈義に当てられており、方便品第二・譬喩品第三・信解品第四・薬草喩品第五・授記品第六・化城喩品第七・安楽行品第十四・法師品第十・見宝塔品第十一・提婆達多品第十二が取り挙げられ、次に「論本迹義、釈寿量信解等品」と題して、仏身論が論じられ、また続いて、分別功徳品第十七・随喜功徳品第十八・法師功徳品第十九・観世音菩薩普門品第二十五・妙荘厳王本事品第二十七が取り挙げられ、最後に「正像義」「論仏入涅槃」が論じられている。これらは、『法華経』のすべての品を網羅したものでもなく、随文釈義と言っても、経文を段落分けしたうえで、経典の文々句々を解釈したものでもない。『法華経』の重要な主題を取り挙げて、吉蔵の見解を示したものである。このような内容的特色は『法華玄論』という書名にも合致すると言ってよいであろう。文字通りの随文釈義は次の『法華義疏』において十分に発揮されることになる。

二　『法華義疏』について

『法華義疏』については、前節で紹介したように、横超慧日氏の国訳（訓読形式のもの）があり、脚注において他の法

華経疏との比較などが積極的になされていて、便利である。
『法華義疏』の成立年代は、すでに述べたように、『法華統略』冒頭の「昔在会稽、著此経玄文、凡二十巻」（続蔵一—四三—一・一左上）という記述が、『法華玄論』十巻、『法華義疏』十二巻を指すと推定するので、吉蔵が会稽嘉祥寺に住していた間に成立したと見られる。吉蔵は開皇十七年（五九七）まで会稽にいたとされるので[5]、成立の下限は開皇十七年ということになる。また、本書第二篇の第二・第三章全体の研究から、『法華玄論』よりも『法華義疏』の方が新しい思想表現が明らかに検出できるので、『法華玄論』の後に『法華義疏』が撰述されたことも疑いのないところである。

さて、『法華義疏』は『大正新脩大蔵経』で百八十三頁の大部のもので、随文解釈の形式の注釈書である。ただし、随所に随文解釈とは異なる、総論的な注釈を項目を立てて論じていることも看過できない。また、道生『妙法蓮花経疏』、法雲『法華義記』と異なり、提婆達多品を含む『法華経』二十八品すべてに注釈している。随文解釈を一々取り挙げるわけにはいかないので、とくに吉蔵が『法華経』を注釈するにあたって、総論的な注釈を施している箇所を中心に『法華義疏』の構成と内容を簡潔に見ることとする。

序品の注釈では、随文解釈に入る前に、部類の不同・品次の差別・科経分斉について説いている。第一の部類の不同では、一部の経典がどのような部分から構成されているかについて七種の場合があることを述べている。第二の品次の差別は、生起の次第・具義の多少・品の前後・品の有無・序品の意義の五項について説いている。第三の科経分斉は、『法華経』の段落分けについて説いている。以上の総論的な注釈の後に、序品の文に対して逐一注釈している。詳細な段落分けを試みながら、その段落の要旨を明らかにし、多数の経論を引用し、また適宜問答を設けて、注釈を進めていく方法を取っている。この方法は『法華義疏』全体にあてはまることである。

方便品の注釈では、随文解釈に入る前に、来意門・釈名門・同異門・通別門について説き、さらに、方便品から分別功徳品の格量偈までの正説について、初分（方便品から法師品）と後分（見宝塔品から分別功徳品の格量偈）に二分し、初

分と後分との特色・相違点を十種の観点から明らかにしている。
譬喩品の注釈では、とくに項目名を挙げてはいないが、随文解釈に入る前に、譬喩の意義などについて簡潔に説明している。
信解品の注釈では、随文解釈に入る前に、信解の意義について、来意門・釈名門・出体門・信解相門・信解位門・同異門の六項を立てて説明している。
薬草喩品の注釈では、とくに項目名を挙げてはいないが、随文解釈に入る前に、品の来意や品名の意義などについて説いている。
授記品の注釈では、随文解釈に入る前に、授記の意義について、来意門・釈名門・能授人門・所授人門・階位門・料簡門・同異門の七項を立てて説明している。
化城喩品の注釈では、随文解釈に入る前に、来意門・釈名門・決疑門の三項を立てている。ここまでの範囲で八巻が終わるので、最初の七品で『法華義疏』十二巻の三分の二の巻数が当てられていることが分かる。これは前の品の解釈がどうしても詳しくならざるをえない経疏の一般的な傾向を反映したものである。
五百弟子受記品の注釈では、とくに項目名を挙げてはいないが、随文解釈に入る前に、五百弟子受記品と授学無学人記品との二品に分ける理由などについて説いている。
授学無学人記品の注釈では、とくに項目名を挙げてはいないが、随文解釈に入る前に、有学と無学の意義について説いている。
法師品の注釈では、随文解釈に入る前に、来意門・釈名門・体相門・階位門の四項を立てている。
見宝塔品の注釈では、とくに項目名を挙げてはいないが、随文解釈に入る前に、見宝塔品の位置づけに関して過去の三説を紹介・批評し、さらに、正説の初分と後分との形式的な相違点を十種に整理している。
提婆達多品・勧持品の注釈では、とくに項目名を挙げてはいないが、随文解釈に入る前に、品の来意や品名の意義な

どについて説いている。

安楽行品の注釈では、随文解釈に入る前に、来意門・釈名門・開合門・体相門・階位門・同異門の六項を立てている。

従地涌出品の注釈では、とくに項目名を挙げてはいないが、随文解釈に入る前に、品の来意や品名の意義などについて説いている。

如来寿量品の注釈では、随文解釈に入る前に、来意門・得失門・釈名門・開合門の四項を立てている。

分別功徳品の注釈では、とくに項目名を挙げてはいないが、随文解釈に入る前に、品名の意義などについて説いている。

随喜功徳品・法師功徳品・常不軽菩薩品の注釈では、とくに項目名を挙げてはいないが、随文解釈に入る前に、品の来意や品名の意義などについて説いている。

如来神力品の注釈では、随文解釈に入る前に、讃歎流通の二つの部分（分別功徳品の格量偈以降の三品半と如来神力品）の関係について説明している。これは如来神力品の来意を明かす内容となっている。

嘱累品の注釈では、随文解釈に入る前に、付嘱の意義や、嘱累という品名の意義について説いている。

薬王菩薩本事品・妙音菩薩品・観世音菩薩普門品の注釈では、とくに項目名を挙げてはいないが、随文解釈に入る前に、品の来意などについて説いている。

陀羅尼品・妙荘厳王本事品・普賢菩薩勧発品の注釈では、とくに項目名を挙げてはいないが、随文解釈に入る前に、品の来意や品名の意義について説いている。

随喜功徳品から普賢菩薩勧発品までの十一品の注釈が『法華義疏』巻第十一と巻第十二とに収められている。したがって、後半部の注釈はごく簡潔なものになっていることが分かる。

このように、『法華義疏』は、必ずしも随文解釈だけではなく、吉蔵の注釈の理論的な枠組みを説明した部分や、吉蔵の法華経観全体を示す部分も見られる。とは言っても、『法華義疏』の全体は、『法華経』を詳細に段落分けし、その

段落の要旨を明らかにし、用語を解説し、品の来意、品名の意義を説明することなどが主体であることは言うまでもない。

三 『法華遊意』について

これまで述べてきたように、吉蔵は『法華玄論』十巻、『法華義疏』十二巻において、十分に『法華経』を研究した上で、何らかの必要を感じて、それまでの研究成果の精髄を簡潔にまとめる試みをなした。その完成作品が『法華遊意』である。分量も『大正新脩大蔵経』でわずか十七頁の小品であるが、吉蔵が『法華玄論』『法華義疏』を著わした後、比較的晩年にわざわざ執筆したものだけに、『法華経』の精緻な研究の中から、どのような取捨選択を行なって『法華遊意』をまとめたのか、興味深い。

筆者は、すでに『法華遊意』の構成と内容について簡潔に整理した論文を執筆したことがあり、また、『法華遊意』全文の現代語訳・訓読・注・解説を試みた著作を刊行しているので[6]、ここでは簡潔に『法華遊意』の構成を説明するにとどめる。

『法華遊意』は「開題序」の後に、『法華経』の「玄」(奥深さ)を十門によって明らかにする。「開題序」は、経題＝妙法蓮華経を明らかにする序という意味であるが、内容的には、『法華経』の中心思想を、乗(教法)の方便と身(仏身)の方便たることを打ち明けて、乗の真実と身の真実とを示すことに求める。すなわち、三乗が方便であり、一乗が真実であること、また、短寿の仏身(菩提樹下で始めて成仏したとする立場)が方便であり、長寿の仏身(久遠の昔にすでに成仏したとする立場)が真実であることである。そして、それら二種の方便を麁と規定し、二種の真実を「妙」と規定する。さらに、二種の真実さえ二種の方便に対する相対的存在であるから、「妙」と呼ぶには十分ではなく、究極的には『法華経』に明かされる道理は言語・思慮を越えたものであり、それこそ強いて「妙」と表現するに足ることが説かれる。「法」はその道理が衆生の規範であることを指したものであり、またその道理が形を越え出たものであ

るから「蓮華」にたとえる。「経」については、永遠に変わらないことと、規範であることとの意味を取っている。

次に、十章の構成について順に考察する。そもそも『法華遊意』の形式的な特徴は、十という数によって議論を整理することが目だつことである。全体が十章に分けられることはその典型であるが、各章においても十という数による整理がしばしば見られる。ここには構成の形式美を追求する態度が見られるが、これが極端に走ると、内容のない形式的な分類だけが目だつ結果をもたらす危険性があり、『法華遊意』においてもそのような欠点がやや目につく。

第一章は「来意門」である。「来意」とは、経疏に見られる術語で、経や品が説かれる意義、すなわち、経や品の存在意義を意味する。具体的には「欲説……故説是経」などという形式によって、『法華経』がどんな思想を説いているかを明らかにするもので、吉蔵の法華経観を探る上できわめて重要な資料を提供する。

第一章では、『法華経』が説かれる理由が十種挙げられている。この「来意門」の末尾に、

ある古い注釈書に、経［『法華経』］を説く理由をとても詳しく明らかにした。今はかいつまんで十門を明らかにするのである。

一旧疏本明説経因縁甚広。今略明十門也。（大正三四・六三六下）

とある。ここに指摘される、「一旧疏本」に詳しく『法華経』を説く理由を明かしたというのは、『法華玄論』巻第一の「序説経意」を指したものである。『法華玄論』の「序説経意」と、『法華遊意』の「来意門」とを比較すると、次のような共通面と相違面とが見られる。「序説経意」は十七箇条から成るが、「序説経意」の第二条と「来意門」の第四条、第三条と第五条、第四条と第三条、第五条と第六条、第六条と第八条、第七条と第七条とがそれぞれ共通の内容である。これら共通する部分は、「序説経意」の第五条と「来意門」の第六条との組を除いて、分量的にはいずれも「来意門」の方が多い。「来意門」の方が後の撰述だけに、内容がよく整理されているばかりでなく、説明も増広されている結果である。

また、「序説経意」の第八条から第十七条までは、『法華経』の各品の思想的内容・意義などを叙述したものであり、

「来意門」にはこのような各品それぞれの意義を明らかにするという視点から考察された箇条はない。『法華経』を説く意義・理由に答えるためには、具体的には『法華経』の各品で説かれる思想がなぜ説かれたのかに答えなければならないから、「序説経意」では各品の意義が説かれたのであろう。この点、「来意門」は『法華経』各品の個別的意義ではなく、『法華経』全体にわたる総合的な意義をとくに取り挙げているようである。

第二章は「宗旨門」である。「宗旨」とは根本の趣旨の意味で、『法華経』の根本の趣旨が何であるかを説くものである。「来意門」が『法華経』に説かれる具体的な思想、教説を明らかにするのに比べて、「宗旨門」は因果論、つまり、修行とその果報という視点から『法華経』の根本趣旨を考察したもので、これまた吉蔵の法華経観を知る上で重要な資料である。この「宗旨門」も『法華玄論』と内容的に密接な関係を持っており、この点について『法華遊意』自身が、昔、会稽で『法華経』の宗旨について、(諸説を) 集めて解釈したが、全部で十三家あった。今はかいつまんで現在世間に流行しているものに、三説のあることを明かす。

昔在会稽撰釈法華宗旨、凡有十三家。今略明即世盛行有其三説。(同前・六三六下)

と述べている。これは『法華玄論』巻第二「辨経宗旨」において、『法華経』の宗旨について十三家の異説が説かれていること、『法華遊意』においては、三説に代表させていることを指摘したものである。

第三章は「釈名題門」である。「釈名題」とは『法華経』の題名、すなわち、「妙法蓮華経」の意味を解明することである。経典の題目が何らかの意味で経典の内容を表示することは言うまでもないが、表意文字である漢字を用いる中国においては、経題の一々の文字について詳しく解釈することによって、経典の思想を明らかにしようとする方法がしばしば用いられた。この方法は、法華経疏の歴史の中でも、すでに道生の『妙法蓮花経疏』から見られるものである。とくに、吉蔵や智顗・灌頂の経疏においては「釈名」などという分科名によって独立した段落を構成するようになる。したがって、この「釈名題門」は、吉蔵が自身の法華経観を明らかにする方法として、経疏の歴史のなかで正当なものであり、我々の研究課題にとって重要な資料を提供する。

『法華遊意』の「釈名題門」は立名意門・立名不同門・転不転門・具義多少門・前後門・翻訳門・釈名門の七項目に分類されている。この「釈名題門」も『法華玄論』巻第二「第三釈名」と内容的に密接な関係がある。『法華玄論』の「釈名」は次の四つの部分から構成されている。①竺法護訳の『正法華経』と鳩摩羅什訳の『妙法蓮花経』との間における「正」と「妙」との比較の部分。②「妙」の解釈において相待妙・絶待妙を説く部分。③「妙」と「法」との関係について、『法華経』の開三顕一と開近顕遠を「妙」と規定して、この二つの教説によって「妙」を論じる過程がそのまま「法」を解釈することになると述べ、さらに「総」(総合的解釈)として、開三顕一と開近顕遠について十点から解説し、「別」(個別的解釈)として、「因妙の義」と「寿量」(果妙)について明らかにする部分。④「蓮華」によって『法華経』をたとえる理由を十六種挙げる、「蓮華」の解釈の部分。『法華遊意』との対応に注意すると、『法華遊意』の第六「翻訳門」は①の部分と対応する。また、第七「釈名門」は四つの部分から成る。第一段は『法華経』における仏身の常住の問題について、三種の旧釈を紹介して詳細に批判を加えるもので、『法華玄論』の③の「次別論寿量」の内容に対応する。第二段は用妙と体妙との区別、根本妙・枝末妙・摂末帰本妙・絶待妙・無麁妙の五妙について論じる。一部分が『法華玄論』の②に対応するが、『法華遊意』の新説も多い。第三段は『法華経』に仏性が説かれることを十点から論証するもので、『法華玄論』の③の「次別明因妙義」に対応する。第四段は蓮華によって『法華経』をたとえる理由を、離喩・合喩・遍喩の三種に分類して示すもので、『法華玄論』の④に対応する。

第四章は「辨教意門」である。「辨教意」とは『法華経』の教えの意義を明らかにするという意味で、具体的には『法華経』の教判的位置づけの試みがなされる。冒頭に、

南方の五時の説、北土の四宗の論は(根拠となる)文がなく、(文の)意義を傷つける。昔これを詳しく論じた。今は省略して述べないのである。

南方五時説北土四宗論無文傷義。昔已詳之。今略而不述也。(同前・六四三下)

とあるのは、『法華玄論』巻第三「決疑」の段を指している。ただし、引用文にあるように、『法華遊意』においては、

この五時教判や四宗教判についての批判は省略されている。

第五章は「顕密門」である。声聞と菩薩とに対する教化の態度を顕（顕露の意）と密（秘密の意）とに分け、釈尊の一代の教化を四門に整理している。この顕密の四門は『法華遊意』において完成した、一種の教判思想である。とくに、『法華経』と『般若経』との比較に適用されている。この「顕密門」は独立した段になっているが、内容的には第四章「辨教意門」で扱われてもよいものである。

第六章は「三一門」である。『法華経』方便品の中心思想である、三乗と一乗の関係について論じる章である。

第七章は「功用門」である。『法華経』が偉大な救済力を持っているのは、十種の不可思議な事がらを備えた経典であるからであることを明らかにしている。この十種の不可思議な事がらは、『法華玄論』巻第一「弘経方法」の七項の中の第七項「次明所弘之経」に説かれている。

第八章は「弘経門」である。『法華経』を弘通する方法と、弘通する法師について論じている。この章は『法華玄論』巻第一「弘経方法」の七項の中の第一項「初釈法師義」と密接に対応している。

第九章は「部党門」である。『法華経』の異訳、法華部に属する経典について整理している。翻訳の歴史的な研究である。この章は『法華玄論』巻第一「弘経方法」の七項の中の第五項「次明翻訳縁起」と密接に対応している。

第十章は「縁起門」である。『法華経』の講義の歴史を整理している。講経の歴史的研究である。この章は『法華玄論』巻第一「弘経方法」の七項の中の第六項「次明講経縁起」と密接に対応している。

以上、十章の構成について論じたが、ほとんど『法華玄論』においてすでに吉蔵が考察したことのある課題を取り挙げていることが分かる。

四　『法華統略』について

『法華統略』は、吉蔵の法華経疏の中でも、最も研究の遅れているものである。というのは、すでに紹介したように、

『法華玄論』には巻第四までの訓読・注があり、『法華義疏』には訓読があり、『法華遊意』には現代語訳・訓読・注・一字索引があるからである。

『法華統略』は吉蔵の最後の法華経疏であり、壮年期より晩年にいたるまで『法華経』の研究に取り組んだ吉蔵の最後の法華経観を知るうえで欠くことのできない資料である。吉蔵は『法華統略』執筆以前にすでに『法華義疏』という詳細な随文解釈の注釈書を著わしており、『法華統略』の研究は、まず何よりも『法華義疏』との厳密な対照を踏まえなければならないと考える。吉蔵自身、『法華統略』執筆の動機を窺わせるものとして、それ以前の法華経疏との相違点について、六箇条挙げているが、(7) そこに指摘されていない事がらについても、『法華統略』の新しい解釈が見られるかもしれない。むしろ、吉蔵が改めて『法華統略』を執筆したという事実は、『法華統略』全編が従来にない新しい解釈に満ちていることを予想させるものである。

『法華義疏』は『法華経』二十八品を対象とする随文解釈の注釈書であり、『大正新脩大蔵経』で百八十三頁にわたる非常に詳しいものである。それにたいして『法華統略』も基本的には『法華経』の随文解釈を目指したものであるが、随文解釈に入る前に経題釈を有する点が異なる。経題釈は『法華玄論』『法華遊意』には見られるが、ごく簡潔な言及以外、『法華義疏』には見られない。(8) 吉蔵や智顗・灌頂における経題釈を含む著作と随文解釈のみの著作の種別は、現存する著作のなかでは、彼ら以前には見られないことであり、たとえば道生の『妙法蓮花経疏』、法雲の『法華義記』、浄影寺慧遠の諸経疏などはいずれも随文解釈に入る前に比較的簡潔な経題釈を有している。その意味では経題釈、随文解釈の両方を含む『法華統略』の形式のほうが、吉蔵以前の経疏と比較して、より一般的な形式であると言えよう。また、吉蔵自身の他の仏典の注釈書においても経題釈、随文解釈の両方を含む形式のものも少なくない。

『法華統略』も法華経二十八品を対象としているが、薬草喩品、授記品、化城喩品の三品に対する注釈の部分が散逸して現存しない。この三品の注を除いた全体の分量について、『法華統略』と『法華義疏』とを比較すると、『法華統略』は『法華義疏』の約五割強である。

すでに述べたように、『法華統略』の研究は遅れているので、次節において、『法華統略』における吉蔵の新しい『法華経』解釈について若干の考察をする。

（1）本書の第二篇・第一章・第一節の注（26）を参照。

（2）平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（前掲）を参照。

（3）『法華玄論』の天和三年（一六八三）刊本には、付録として、『法華玄論』の内容主題を箇条に整理した『法華玄論標條』（元禄二年、一六八九）が掲載されている。『法華玄論』の構成を見る場合便利である。平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（前掲）一三七―一三八頁、一五二―一五七頁を参照。

（4）「序説経意」が十七箇条から成ると述べたが、実はこれについては問題がある。『法華玄論標條』によれば、「序説経意」は十六箇条から成るとある。しかし、「序説経意」冒頭の「三輪」（他心輪・神通輪・説法輪）についての段を第一条として数えると、十七箇条となる。里見泰穏「吉蔵の法華経玄論について」（前掲）は、「三輪」についての段を第一条と数え、しかも全体を十六箇条としているために、筆者が第十五条と規定する「復次欲顕如来身方便身真実、故説此経」（大正三四・三七〇上）の段を看過するという誤りを犯している。この段は、内容的には見宝塔品と如来寿量品の意義を明かしたものであり、形式的には「復次欲……、故説此経」とある部分が他の箇条と同じである。したがって、この段は内容・形式ともに、独立した箇条と見なすべきである。ところで、『法華玄論標條』に十六箇条から成るとあったのは、里見氏と同様の誤りを犯したか、または、「三輪」についての段を数に入れなかったかであろう。この段は「諸仏住三事示現、説十二部経。……当知亦住三事説法華也」（同前・三六五上―中）とあるように、すべての経典は仏の三輪によって説かれたものであり、『法華経』もその例外ではなく、やはり三輪によって説かれたものであることを述べたものである。したがって、「復次欲……、故説此経」という他の箇条に共通する形式とも異なり、また、他の箇条が『法華経』に説かれる思想について述べたものであるのに対して、この段は『法華経』の説かれる形式・方法について述べたもので、内容的にも他の箇条と趣きを異にする。このような理由によって、この段を第一条として数えなかったとしても、あながち誤りとは言えないであろう。しかしながら、筆者は、この段が「序説経意」の冒頭の問、「問。仏以何因縁故説是妙法蓮華経。……今有何等大因縁説是経耶」（同前・三六五上）に直接答えるものとして、解答の冒頭に置かれていること、この段の末尾に「此通釈一経、而正擬初品也」（同前・三六五下）とあり、『法華経』全体に通じるけれども、正しく序品の意義を述べたものとされており、第八条以下の各品の意義を述べた箇条と同列に置くことが可能であること、などの理

由によって、この段を第一条と数えることが妥当であると考える。したがって、全体を十七箇条とする。ちなみに、平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（前掲）一五八頁注（9）も結論は筆者と同じである。

（5）平井俊榮『中国般若思想史の研究――吉蔵と三論学派』（前掲）三四八―三四九頁を参照。

（6）拙稿「『法華遊意』における吉蔵の『法華経』観」（『東洋哲学研究所紀要』七、一九九一年一二月）を参照。また、拙著『法華とは何か――『法華遊意』を読む』（一九九二年、春秋社）を参照。また、丸山孝雄、前掲書にも、『法華遊意』の訓読・注が掲載されている。また、本書の校正中に、奥野光賢編『法華遊意一字索引』（一九九三年十二月）が刊行された。

（7）『法華統略』執筆の動機とも言うべき、旧来の法華経疏と『法華統略』の相違点に関する六箇条については、『法華統略』巻一、「叙其疏意、略有六焉。一二本所無、今文方有。如四土之説及七会之文。二全癈旧通、用今新意。如合大車及火宅之譬。三新旧両用、可適時而説。如六序及十方便之例。四昔言隠昧、今則顕明。如釈妙四門索車七意。五大宗乃一、而転勢不同。二本雖明、今須重述。六改旧分章、依今科約。如方便品六双之例也」（続蔵一―四三―一・一左上）を参照。この文に対する詳しい考察については、三桐慈海「法華統略の研究」（『大谷大学研究年報』二七、一九七五年二月）を参照。

（8）『法華義疏』には改まって『法華経』の経題を解釈する箇所はないが、ごく簡潔に言及している箇所がある。『法華義疏』巻第三、「経名妙法蓮華者、始終皆辨中道不二正観、故名為妙。無得無依無所染著、故云蓮華。凡夫著有、二乗滞空、菩薩著中道。如是一之与三常無常乃至一毫取著皆是麁法、不名為妙。並為染累、非是蓮華。今但令得一正観、則具一切仏法。正観微妙、故名妙法」（大正三四・四八五中）を参照。

第三節 『法華統略』釈序品の研究

一 問題の所在

『法華統略』巻一の釈序品の構成を見ると、冒頭に、第一節の吉蔵の法華経疏の撰述順序を考察する際に引用した、「昔在会稽、著此経玄文、凡二十巻。中居京兆、録其要用、裁為七軸。但余少弘四論、末専習一乗、私衆二講将三百遍。但斯経言約義富。更有異聞、撰録大宗、復為此三巻」(続蔵一―四三―一・一左上)とあり、次に、『法華統略』執筆の動機を窺わせるものとして、それ以前の法華経疏との相違点について、六箇条挙げている。(1) 次に、「釈経題」と題して、『法華経』の経題である「妙法蓮華経」を詳しく解釈している。『法華統略』の経題釈については後に考察する。(2) 次に、「釈章段」と題して、『法華経』の分科について新しい見解を示している。次に、その新しい分科の中で、「説経因縁分」と規定される部分が「如是我聞……」の六事であり、とくに「如是」を無生観の立場から詳しく解釈していて興味深い。この六事の中の第六の「徒衆」を明かす段では、『法華経』の会座に列なる聴衆たちの名を解釈している。次に、聴衆を列挙する叙述が終わった箇所、「爾時世尊四衆囲遶」(大正九・二中)に対する解釈の中で、『法華経』に一義・二義・三義・四義・七義・十義・十二義があると述べている。これは『法華経』の説く思想内容をさまざまな角度から整理したものであり、これによって吉蔵の法華経観の一端を知ることができる。とくに、ここに『法華義疏』に見られなかった四処七会という考えが見られる。次に、七会の考えを用いて、『法華経』の分科について述べ、また、十方便について述べている。その後、序品の文を解釈して、釈序品を終わっている。

本節では、この中で、分科、如是我聞等の六事、『法華経』に説かれる一義・二義・三義・四義・七義・十義・十二義について考察する。

二　分科

先に述べたように、『法華統略』では経題釈の次に「章段を釈す」とあり、『法華経』の分科について新しい見解を示している。すなわち、

昔、一つの（分科の）あり方を述べたが、今改めて異なった内容を述べる。この経〔『法華経』〕についておおよそ明らかにするのに、全部で三つの部分がある。第一に説経因縁分〔経を説く理由を明かす部分〕、第二に正説分〔中心的な内容を説く部分〕、第三に信受奉持分〔経を信受し、おしいただいて保持する部分〕である。最初の六事は説経因縁分のことである。「爾時世尊四衆囲繞」から普賢（菩薩勧発品）の末尾までが正説分である。「仏説此経」以下が第三の信受奉持分である。

昔已叙一途、今更陳異意。大明此経、凡有三分。一説経因縁分。二正説分。三信受奉持分。初六事謂説経因縁分。爾時世尊四衆囲繞竟普賢之末、為正説分。従仏説此経已、第三信受奉持分。（続蔵一－四三－一・五左上。以下、本節における『法華統略』からの引用は丁数、左右上下のみを記す）

とある。「初六事」とはわずかに経初の常套句である「如是我聞。一時仏住王舎城耆闍崛山中、与大比丘衆万二千人倶……各礼仏足、退坐一面」（大正九・一下－二中）を指し、第三の信受奉持分に相当する部分もわずかに普賢菩薩勧発品第二十八の最末尾の「仏説是経時、普賢等諸菩薩、舎利弗等諸声聞、及諸天龍人非人等、一切大会皆大歓喜、受持仏語、作礼而去」（同前・六二上）という経典を結ぶときの常套句を指すのであるから、実質的には、『法華経』のほとんど全体が正説分にあたることになり、この点にこの分科の大きな特徴が存するのである。一方、「昔已に一途を叙す」と言われた昔の分科は『法華義疏』に示されているわけであるが(3)、『法華統略』の表現を見ると、分科の一つのありかたを示す『法華義疏』の分科は必ずしも否定されているわけではないように思われる。

ところで、『法華義疏』は、序品の経文の解釈に入る前に、すでに前の第二節で述べたように、部類の不同・品次の

差別・科経分斉の三義が明かされている。今、問題の分科について見ると、吉蔵は初めに、経典を解釈するとき章段を開いたり、開かなかったりするインド、中国の諸師の実例を紹介して、その章段の開・不開の両者を統合する視点を次のように示している。

そもそも適宜な教化は無限定であり、誘い導く仕方は単一ではない。聖人［仏］の心を考えると、憂いを止めることを中心とし、教えの意義をまとめると、道を開示することを根本とする。（章段を）開くことによって悟りを取る場合は、聖人の教えはそのために（章段を）開き、（章段を）合わせること［開かないこと］によって道を受ける場合は、聖人の教えはそのために合わせる。（章段を開く場合と合わせる場合の）どちらの場合も理解するならば、いずれも甘露となることが確定しているのである。どちらも迷えば、ともに毒薬となる。もしそうであるならば、どうして一つの道だけを固守して、四方に通じる道を塞ぐべきであるということがあろうか。

夫適化無方、陶誘非一。考聖心以息患為主、統教意以開道為宗。若因開以取悟、則聖教為之開。若由合而受道、則聖教為之合。如其両暁、並為甘露必也。双迷、倶成毒薬。若然者、豈可偏守一逕以応壅九逵者哉。（大正三四・四五二中）

とある。この文章とほとんど同文が『中観論疏』巻第一本にも見えるが、[4] ここには吉蔵に一貫した思想が見られる。それは衆生の悟りを重視する考えであり、[5] 仏の教えを固定した教条として絶対化しない態度である。仏の教えの目指すものは衆生の「憂いを止める」ことであり、「道を開示する」ことであるから、教えの受け手である衆生が悟れるかどうかによって、経典の章段の開・不開は自由に取捨選択されてよいのである。それではあまりに勝手気ままではないかと思われるかもしれないが、衆生における「憂いを止め」「道を開示する」ことの事実の重みがまさに重石となり、担保となるのである。

また、伝統的な序・正・流通の三分科経[6]についても、

先の円かに通じるという議論、道を開示し憂いを止めるという言葉を理解すれば、多くの仕方の是非を十分に知る

ことができる。どうして（序・正・流通の）三段の得失を質問するのか。もし（序・正・流通の）三章に執らわれれば、過失が多い。ところで、衆生が初分によって悟りを取れば、初分を正（説）とし、後章によって道を受ければ、後章は傍ら（の説）ではない。どうして初・後は経の中心ではなく、中段はかえって根本究極とすると言うことができるのか。コンパスやさしがねを取って、大地を小分けして説明することではないであろうか。

　領向円通之論開道息患之言、足知衆途是非。寧問三段之得失耶。必苟執三章、過則多矣。而群（底本の「郡」を改める）生因初分以取悟則初分為正、籍後章以受道則後章非傍。何得言初後是非正経中段乃為宗極。将非秉執規矩局釈大方耶。（同前・四五二下）

とある。ここでも、三分科経を絶対化することを否定し、経典のいずれの部分でもそれによって衆生が悟りを開けば、その部分がとりもなおさず正説であることを明かしている。この思想は、既に紹介した『法華統略』の分科と密接な関係を有するものと思われる。『法華統略』の分科は、経典編纂者が釈尊の説法状況の客観的な描写を試みたと考えられる経典の冒頭と末尾の常套句を除いたすべての仏説の部分を正説分とするものであるからである。

　さて、吉蔵は以上述べたような基本的見解を示した後、彼以前のいくつかの分科を紹介し、それらに対して、もしすべて道を開示し（衆生の）宗教的能力に合致すれば、多くの説の中で中心根本でないものはないのである。

　若皆能開道適会根縁、衆説之中無非正宗也。（同前・四五三上）

と、衆生の宗教的能力に合致すれば、いずれの説も正しいことを認める。ただし、このことを踏まえたうえで、三分科経の妥当性をも認め、

　ただし文を推し量り（文の）意義を考えると、（序・正・流通の）三段が最も優れている。これを用いるのが適当である。

　但推文考義、三段最長。宜須用之。（同前）

と述べている。そして、三分科経の理論的な妥当性を十箇条述べて、自らの分科を明かしている。結論のみを紹介する

と、序品を序説、方便品から分別功徳品の格量偈までの十五品半を正説、それ以降の十一品半を流通説としている。さらに序説は上に紹介した如是我聞等の六事の証信序と、それ以降の発起序（開発序）とに分けられ、正説は方便品から法師品までの乗方便・乗真実を明かす部分と、宝塔品から分別功徳品の格量偈までの身方便・身真実を明かす部分とに分けられ、流通説は神力品までの讃嘆流通と、嘱累品から普賢菩薩勧発品までの付嘱流通とに分けられる。

三　如是我聞等の六事

『法華義疏』は、如是我聞等の六事、すなわち証信序を解釈するのに、六事全体にかかわる総釈と、六事それぞれの個別的な解釈をなす別釈とに分け、委曲を尽くして解釈しているが、[7]『法華統略』における六事の問題の扱い方は特殊である。前述したように、『法華統略』では六事を説経因縁分としていたが、ここでは未来の衆生にたいして信を生じさせる点からは証信分といい、現在（釈尊の『法華経』説法の時点をいう）において仏の説経の理由となっている点からは説経因縁分というと述べられている。すなわち、

経の最初の六事は、二つの点から見ることができる。第一に未来のために信を生じるので、証信分とする。第二に現在に対しては説経因縁分である。

経初六事可両望之。一為未来生信、為証信分。二望現在、是説経因縁分。（五左上）

と。『法華義疏』における証信序という規定は前者に相当し、『法華義疏』の総釈の六門のなかの第三、「来意を序する門」において六事を立てる三つの理由の第一で、

第一に信を生じるためである。「如是」はとりもなおさず信である。下の五句は信を生じるためのものである。

一為生信。如是即是信也。下之五句為生信。（大正三四・四五四上）

と述べていることは、それを証している。しかし、『法華義疏』には『法華統略』のような「未来」という問題意識は直接には見られない。

次に、『法華統略』は六事について説経因縁分という規定の視点から、すべての仏たちは六種の条件を備えて、はじめて経を説くことができる。第一に衆生に信心があることである。とりもなおさず「如是」のことである。第二に法を保持する人がいることである。とりもなおさず「我聞」のことである。第三に（衆生の）宗教的能力・条件がそのとき熟すことである。とりもなおさず「一時」のことである。第四に教化の主がいることである。「仏」のことである。第五に場所を待つ必要がある。「住処」のことである。第六に教化される人、及び証明する大衆であるので、弟子たちがいる。六種の条件を備えて、はじめて法を説くことができるのである。

一切諸仏要備六縁、方得説経。一衆生有信心。即如是也。二有持法之人。即我聞也。三根縁時熟。即一時也。四有化主。謂仏也。五要須待処。謂住処也。六所為之人及証明衆、故有徒衆。要具六縁、方得説法也。（五左上）

と述べている。説明を要する箇所もあるが、以下、六事の個々の説明をするなかで言及しよう。

㈠「如是」

『法華統略』の六事の取り扱い方が特殊であると上に述べたが、実は特殊なものはこの「如是」の扱いである。[8]「如是即是信也」（同前）という解釈は『大智度論』[9]以来の一般的な解釈に過ぎないが、『法華統略』では次下に『法華経』の薬王菩薩本事品と法師品を引用している。すなわち、

薬王品には「この経はすべての経の中で、きわめて深くきわめて大きい」とある。法師品には「三世の説の中で、最も信じ理解することが難しい」とある。

薬王品云、此経於一切諸経中、窮深極大。法師品云、於三世説中、最難信解。（同前）

とある。『法華経』の原文は前者が「此法華経亦復如是。於諸如来所説経中、最為深大」（大正九・五四上）であり、後者が「已説、今説、当説。而於其中、此法華経最為難信難解」（同前・三一中）であるが、吉蔵は、

今、簡略にこれについて述べて、仏の言葉を考察するのである。

今略叙之、以験佛語也。(五左上)

と述べて、とくに薬王品の「深大」の文字を解釈している。どうして「如是」の解釈と薬王品の「深大」の文字の解釈が関係するのか。「如是」とは『法華経』が深大であるということを信じることであるという吉蔵の解釈が底にあるようである。

吉蔵ははじめに「大」と「深」の字義解釈を行なって、

「大」と言うのは、大空をあまねく治めることである。「甚深」と呼ぶのは、はるか遠くて果てがないことである。

所言大者、弥倫太虚。称甚深者、眇然無際。(同前)

と述べている。「弥倫」の「倫」は「綸」と通じて用いられているのであろう。『周易』繋辞伝上、「易与天地準、故能弥綸天地之道」に基づく表現である。「大」というのは虚空をあまねく包括することであり、「甚深」というのはかすかにしか見えないほど果てなくはるかかなたである、ということである。このような字義解釈を踏まえて、次に吉蔵は、「大」と「深」の教理的解釈を行なうのである。「大」について四義を説いている。すなわち、

第一に、四実・四権・四因・四果はとりもなおさず一経の大意であることを明かすのである。第二に、近くは『華厳経』の始めから(沙羅)双樹の終わりまでを包括するのである。第三に、釈迦の過去の成仏を収めると、逸多[弥勒菩薩]はその(過去の成仏の)始めを見ず、未来はひっそりと静かで変化しないので、多くの聖者はその終わりを測ることがない。(経過した)時が長く教化が広いので、その内にすべて入らないことはないのである。第四に十方三世の仏たちはすべての実からすべての権を生じ、すべての権を収めてすべての実に帰着させることを総括する。(以上が)「窮大」の意味である。

一明四実四権四因四果即一経之大意也。二近該華厳之始竟双樹之終也。三摂釈迦過去成仏、逸多不見其始、未来湛然不変、群聖莫測(底本の「恻」を改める)其終。時長化広、莫不入其内也。四総括十方三世諸仏従一切実起一切

権、摂一切権以帰一切実。此四義皆窮大矣。（五左上―下）

と述べている。この四義はいずれも『法華経』が「大」である理由・根拠を明らかにするものである。第一に見える四実、四権、四因、四果は、経題釈において果妙を所乗の法、能乗の人（＝仏）、寿命、国土の四種に分類しているのを受けている。この四種について実と権を分け、また、四種を実現するための因とその果とに分けているのである。その内容の一端は後に出る。これらが『法華経』の大意であるが故に『法華経』は「大」なのである。第二に近くは、すなわち、今世に限れば、仏の説法の始めである『華厳経』から最後の沙羅双樹での『涅槃経』までの一切の経を『法華経』は包含するのである。[11] だから、『法華経』は「大」なのである。第三には『法華経』が如来寿量品に説かれるように、釈迦の過去久遠の成仏から未来の永遠不変性まで包括するものであるから、弥勒もその始源を知らず、聖者たちもその終わりを知ることができず、『法華経』の説く範囲は時間的にも長く、仏の教化も広大で、すべての教えが『法華経』の中に含まれてしまうことが指摘されている。第四には『法華経』が十方三世のあらゆる仏の権実の教化、すなわち、一切の実より権を生じ、またその権を収めて実に帰着させるという教化を包含することを指摘している。[12] このような特徴を『法華経』が持っているが故に「大」と規定されるのである。『法華経』が三世十方の諸仏のあらゆる教えを包含する偉大な経典であることを重層的に指摘していることが注目される。

次に、「深」については前述の字義解釈を踏まえて、簡潔に、

教えが六合［全世界］にわたるけれども言葉がなく、神通が十方に現われるけれども動かず、はるか遠くて果てがないこと、これを「深」と言う。

雖復教弥六合而無言、通現十方而不動、眇然無際、謂之深矣。（五左下）

と述べている。『法華経』の説法、神通の卓越性を述べて「深」と規定しているのである。そして、『法華経』がこのように「深大」であることに対する信心が確立しなければ、「如是」ということは存立しないのであると結論づけている。すなわち、

もしこの信心を確立しなければ、まだ「如是」はない。

若不樹此信心、則未有如是（同前）。

と述べている。この結論によって、吉蔵が何故に「如是」の解釈において、「深」「大」の解釈を長々とするのかが明白となる。「如是」の用意周到な解釈はすでに『法華義疏』において完了しているので、吉蔵はここで『法華経』に対する信心という実践的な視点から「如是」の解釈を行なったということである。

しかし、吉蔵の解釈は、『法華経』が深大であるということにとどまらず、自己自身が深大であることにまで説き及ぶのである。すなわち、

さらにまた、もし『法華経』の深大であることを信じ、自己の身心は深大でなく、『法華経』と異なると思い込むならば、思うにこれは（信解品に説かれる）窮子が財産を受けても、長者の物であると思い込むことである。今、「如是」の一事にことよせるが、すべての意義をこれと同類のものとして扱うことができる。『法華経』が深大である以上、とりもなおさず自己の身もまた深大であることは明白なことである。

又若信法華深大、謂己身心不深大与法華異者、蓋是窮子受財、謂是長者物耳。今寄如是一事、可将万義類之。明明法華既深大、即己身亦深大。（同前）

とある。そして、さらに吉蔵は『法華経』が深大であること、自己自身が深大であることを「無生」という概念を用いて、詳しく説明している。これはきわめて注目すべき解釈である。具体的には、無生の「大」、無生の「深」について議論を展開している。

(1)　無生の「大」

はじめに無生の大についての議論を見ていこう。ここの論理は筆者にはやや難解であるが、大筋を把握して紹介する。この段の結論は、

それゆえ、一無生を信じれば、四果・四因・四権・四実を備える。無生の「大」を意味するのである。

故信一無生、則具四果四因四権四実。謂無生之大也。（六右上）

であり、この結論に向かって吉蔵は論述を進めている。引用文中の四果、四因、四権、四実については、その名目だけはすでに引用したが、そこではこれらが『法華経』の大意であることが「大」の意味とされたのである。ここでもその意味を踏まえていることが分かる。ただし、ここでは無生を信じることと結びつけられていることが特徴である。この結論を導くためには、吉蔵は無生と四果、四因、四権、四実のそれぞれとの結びつきを説明しなければならないはずである。実際には、四果、四因、四権については述べられているが、四実については言及されていない。無生と四果、四因、四権のそれぞれとの結びつきについて、順に考察する。

(a) 無生と四果

まず、四果とは乗（一乗）、身（法身）、寿（法身の寿命）、土（浄土）の四つの果を意味するが、無生と四果との関係については、

この身は本来不生であることを明かす。とりもなおさず本来凡夫でない。本来凡夫でないので、本来六道でない。もし凡夫であるならば、凡夫を転換して聖者となることができる。それゆえ三乗がある。転換すべき六道の凡夫がない以上、どうして三乗の聖者となることがあろうか。それゆえ、この身は三乗を超越し、六道を超越する。とりもなおさず本来一つの様相であり、一乗と名づける。仏たちは本来不生であることを身とし、法身と名づける。不生である以上、どうして滅することがあろうか。とりもなおさず無生滅の寿命である。本来不生である以上、すべての心を生じ思いを動かすことは究極的に清浄である。とりもなおさず浄土である。もし一身をよく理解すれば、四果はそのまま論じられる。

明此身本自不生。即本不凡。本不凡故、本非六道。若是凡、可転凡成聖。故有三乗。既無六道凡可転、何有成三乗

聖耶。故此身超三乗越六趣。即是本来一相、名為一乗。諸仏用本不生為身、名為法身。既不生、何有於滅。即是無生滅寿。既本不生、一切生心動念畢竟清浄。即是浄土。若達一身、四果便辨。(五左下)

と述べている。自己自身が不生であり、もとより凡夫でないことから、凡夫を転じて聖者となるための三乗の教え、凡夫の迷いの境界である六道の存立基盤を否定し、自己が本来一相であることを一乗の意味としているのである。次に、仏たちもこの不生を身体としており、これが法身であることを明かしている。さらに、この不生から不滅を導き、不生不滅の仏の寿命を明かし、最後に、すべての心念の生起、動揺を越えた畢竟清浄なあり方を浄土と規定している。このように自己一身の無生に通達することにおいて、四果がすべてよく理解できると言われるのである。

(b)無生と四因

次に、無生と四因との関係については、やや詳しい説明がなされているので、個別に見ていく。第一に、一乗の因については『大智度論』[13]の引用によって議論を進めている。すなわち、

とりもなおさずこの不生にもまた四因を備える。それゆえ、『大智度論』には「順忍を乗動と名づけ、無生忍を乗出とする」とある。この不生に従って、しだいに生見[物事は生じるものであるとする誤った見解]を止めること、これを「動」と名づける。無生が目の前に現われて生を離れ出ることを「乗出」と名づける。それゆえ、無生を理解することは、とりもなおさず一乗の因である。

即此不生亦具四因。故智度論云、順忍名乗動、無生忍為乗出。順此不生、漸息生見、名之為動。無生現前出離於生、名為乗出。故了悟無生、即一乗因也。(同前)

とある。諸法の無生を悟る無生法忍とその前段階の柔順忍とを乗と関連づける『大智度論』を引用して、無生を悟ることを一乗の因としている。

次に第二に、法身の因については、

それゆえ無生が目の前に現われることは内の弘（法）の意義である。生じるという思いを生じさせないように防ぐことが内の護法の意義を意味する。もし修行のように説くことは外の弘（法）である。また他に心を生じ思いを動かすことを防がせることは外の護（法）である。このような内と外の弘（法）と護（法）は法身の因である。それゆえ、無生の法身の果を得るのである。

故無生現前、是内弘義。防令不起生念、謂内護法義。若如行而説、是外弘。亦令他防生心動念是外護。如此内外弘護、是法身因。故得無生法身果也。（同前）

と述べている。無生に基づいて、内の弘法と護法、外の弘法と護法の四種を導き、これらが法身の因であることを明かしている。

次に第三に、長寿の因については、「慈悲是長寿因也[14]」という経を引用し、無生と大悲の抜苦、大慈の与楽とを関連づけることによって、無生が長寿の因であることを明かしている。すなわち、

無生が長寿の因であるとは、『経』に「慈悲は長寿の原因である」とある。世間ではただ衆生を憐れむだけであって、自分で自分を憐れまない。道理によってこれを言うと、先に自分で自分を憐れむ必要があり、（そうして）はじめて衆生を憐れむことができる。身子［舎利弗］が「どうして自分で自分を欺いたのだろうか」とため息をついたようなものである。「自分で自分を欺く」とは、諸法は本来不生であるけれども、私は身の生、無生があると思い込む。すでに顛倒［ひっくり返った考え］である。また、これを滅しようとして涅槃に入らせるのは、顛倒の中の顛倒である。それゆえ、生滅があると思い込むことを、「自分で自分を欺く」と名づける。今、生見を生じさせないことは、大悲の苦しみを抜く働きのことである。不生を常に現わさないことは、大慈の楽を与える働きを意味する。自身にとってそうである以上、他を教化することもまた同様である。この修行をすることは、とりもなおさず長寿の原因である。

無生長寿因者、経云、慈悲是長寿因也。世間但悲於物、而不自傷。以理言之、先須自傷始可悲物。如身子歎息、云

何而自欺。自欺者、諸法本不生、而我謂有身生無生。已是顛倒。復欲滅之令入涅槃、倒中之倒。故謂有生滅、名為自欺。今令不起生見、是大悲抜苦。令不生常現、謂大慈与楽。於自身既爾、化他亦然。作此行者、即長寿之因。

（五左下―六右上）

とある。身子（舎利弗）については、『法華経』譬喩品の身子の説く偈に「我処於山谷　或在樹林下　若坐若経行　常思惟是事　嗚呼深自責　云何而自欺」（大正九・一〇下）とあるのが出典である。「云何而自欺」の内容はその後に続く舎利弗の言葉に示されているのであるが、吉蔵はここで『法華経』の文脈を離れて、独自の解釈を加えているのである。いずれにしろここの趣旨は、諸法が不生であることを踏まえ、生見を起こさせないことが大悲であり、不生を現前させることが大慈であることを明かしている。

第四に無生が浄土の因であることについては、

次に、無生を修行することが浄土の原因であるとは、無生の寿命を得、朝夜いつもすべての生じるという心を浄化することは、とりもなおさず穢土の業を除いて、常に無生を目の前に現わす。（これが）浄土の原因を意味する。自行がそうである以上、他を教化することもまた同様である。

次行無生是浄土因者、得無生之寿、暁夜常浄一切生心、即除穢土之業、恒令無生現前。謂浄土因。自行既爾、化他（底本の「他化」を改める）亦然。（六右上）

と述べている。

以上が無生と四因との関係を説いたものである。次に、吉蔵は無生と四行、すなわち、仏道を弘める行、衆生を度す行、邪を降す行、護法の行との関係について述べているが、吉蔵の論理展開上、なぜここに述べる必要があるのか。また、これらの四種の行を一組にする説の典拠は、筆者にはよく分からない。

(c) 無生と四権

最後に無生と四権との関係については、

次に、無生について四権を生じるとは、生はそのまま無生にほかならないことを理解し、また無生はそのまま生であることを悟るので、生という作用を生じる。それゆえ、二乗という生滅の方便がある。ゆえに、昔、ヴァーラーナシーで五陰の生滅を説いた。法身は無生であって、生じない場所はない。それゆえ、王宮に生を示す。とりもなおさず身の方便である。無生であって生である以上、とりもなおさず無始であって始である。それゆえ、ブッダガヤーから始まることがある。寿命の方便を意味する。無始であって始である以上、また穢でなくて穢である。土の方便を意味する。

次就無生起四権者、然了生宛然即無生、亦悟無生宛然而生、故能起生用。故有二乗生滅方便。所以昔於捺薗、説五衆生滅。法身無生、無処不生。故王宮示生。即身方便。既無生而生、即無始而始。故有始自伽耶。謂寿方便。既無始而始、亦非穢而穢。謂土方便。(同前)

と述べている。無生と生との相即関係を踏まえた生の働きを認め、捺薗（初転法輪の地であるヴァーラーナシーのこと）における五衆（五陰）の生滅の説法を具体例とする、生滅を立場とする二乗という方便が存立することをいう。次に、法身は無生であるけれども、釈尊が王宮で誕生するという身の方便について説いている。それと同じ論理で、仏寿は無始であるが、伽耶城（ブッダガヤー）の近くの菩提樹下で成仏するという、仮りの始めを示す寿命の方便が存立する。最後に、また同じ論理に基づいて、穢土でないのに仮りに穢土を示す土の方便を説いている。

前述したように、無生と四実との関係については、とくに項目を立てて論及していないが、四権に相対すれば、四果がそのまま四実にほかならないので、省略されたと考えることができる。吉蔵は以上の論述を踏まえて、最初に紹介した結論、すなわち、無生を信じることから四果、四因、四権、四実が備わることを示すのである。これがそのまま無生

の「大」の解釈なのである。

(2) 無生の「深」

次に、無生の「深」については簡潔に言及されているだけである。すなわち、

無生の「深」とは、本来無生であると呼ぶ以上、生はない。どうして不生、亦生無生、このような五句があるであろうか。それゆえ、無生の「深」である。

無生之深者、既称本無生、則無有生。何有不生亦生無生如是五句。故無生深矣。(六右上―下)

とある。ここは文章の省略があって読みにくい。「是の如き五句」は吉蔵の著作にたまに見られる句である。たとえば『法華玄論』巻第四には「如是五句令言窮慮息……」(大正三四・三九一中)とある。また、『法華義疏』巻第十には「正法豈是短之与長、常無常、乃至五句可取耶」(同前・六〇二下)とある。しかし、その前後の文章を見ても、意味は取りにくい。今、多くの用例を列挙して論証する用意はないが、五句のうちの四句はいわゆる四句分別に相当するものと考えられる。ここに適用すれば、生、不生、亦生亦不生、非生非不生が四句である。したがって、この四句について言っても、文章に省略、または脱落があると考えられるのである。普通ならば、四句の否定を言えば良いのであるが、吉蔵の特徴として「五句」という表現が出るのである。問題は、第五の句をどう考えるのか、ということであるが、よく分からない。さらに検討を要する。

以上で、無生という概念を用いた『法華経』の深大の説明は終わるのであるが、最後に、次の文によって「如是」の解釈を結んでいる。すなわち、

もし無生観を行なうならば、十方三世の仏法はすべて身の内である。このようであれば、身にとって利益がある。「如是」の一句がそうである以上、(経典末尾の)「歓喜し、おしいただいて実行する」まですすべて(無生)観に入る必要がある。それゆえ、下の『経』に「『法華経』は良薬である。飲めば、老病死を必要としないのである」と

ある。

若作無生観、十方三世仏法並是身内。如此、則於身有益。如是一句既爾、竟歓喜奉行、皆須入観。故下経云、法華是良薬。服者、不須老病死也。（六右下）

とある。この結びの文はきわめて重要である。これまで、吉蔵が「如是」の一句を無生という概念を用いて解釈したのを紹介してきた。吉蔵の展開した論理構成を振り返れば、「如是」を信と規定したうえで、この信は『法華経』の深大であることに対する信であり、さらに自己自身の深大であることに対する信をも包含するものであり、この重大な事実の論拠を無生の概念によって示したのである。それは単なる字義の解釈ではなく、「如是」に対して無生を観察する無生観という実践を行なうことを意味するものであったのである。吉蔵はこの無生観によって、三世十方の仏法が自己自身のうちに備わるとまで言っているのである。しかも、「如是」ばかりでなく、「如是」から「歓喜奉行」まで、ということは、『法華経』の全体について、この無生観を実践するべきことを説いているのである。従来、吉蔵の仏教学の特徴をあまり実践的ではなく、学問仏教に偏したものと見る傾向があったと思う。実際にそのような傾向の見られることは事実であり、同時代の智顗に比べるとますますその感を深くするが、この無生観による経文の解釈は、経文を自己に引きつけた実践的解釈という点では、智顗の観心釈に対応するものと考えて差し支えないと思う。吉蔵が『法華統略』において これほど詳しく無生による「如是」解釈を展開したのは、『法華経』の実践的な解釈方法の確立を目指したためとも考えられるであろう。いずれにしろ『法華統略』において特筆すべき思想である。

二　その他の五事

「如是」以外の五事についてはきわめて簡潔に触れられている。はじめに「我聞」から住処までについて引用する。すなわち、

（五）陰・（十二）入に主体のないことを「我」とする。聴受するけれども、心の働きではないことを「聞」と言う。

衆生の心の活動が一に合致する時を「一時」と名づける。「仏」とは、薬を授ける人のことである。「住処」とは、窮子が薬を飲む場所である。とりもなおさず子を手に入れる場所である。「王城」とは、昔のマガダ国の寂滅道場で子を救済することのできなかった場所である。今、ここに帰り、子を救済することができるのである。昔は根本の一を説く場所である。今はここに帰って摂末帰本の一を説く。ところが、本末［昔と今］はかえって異なるけれども、(両者に明かす)一道は相違しない。今と昔の場所が異ならないようなものである。

陰入無主為我。聴受非情曰聞。衆生心行可一之時、名一時。仏者、授薬之人也。住処者、窮子服薬処。即是得子之所也。王城者、昔摩竭提界寂滅道場救子不得処。今還於此処、救子得也。昔是説根本一処。今還於此処、説摂末帰本一。然本末乃異、一道不殊。如今昔処不異也。(同前)

とある。『法華義疏』と比較しながら、少しく考察を加えよう。「我聞」については、『法華義疏』と重複はしないが、きわめて簡潔である。「一時」については、『法華義疏』において四点から解釈している中の第三と共通である。(15) 説経因縁分について上に述べたところで、「根縁時熟。即一時也」とあったが、ここと同様、衆生の宗教的能力が成熟して『法華経』をまさに聞くべき時が到来したことを言っているのである。「仏」と「住処」の解釈では、信解品の長者窮子の譬喩と如来寿量品の良医の譬喩を混合して表現している。「王舎城」については、『華厳経』と『法華経』とを説く場所の同一性に基づいて、思想内容の同一性を強調している点が特徴的である。これは『法華義疏』には見られない。ここでも、「救子不得」「救子得」など長者窮子の譬喩を解釈する際の用語が用いられている。また、「根本一」「摂末帰本一」という用語に明らかなように、三種法輪説(16)を応用している。

最後に、第六の「与大比丘衆……」については、

「与大比丘衆」とは、この経によると、前に声聞を列挙するのは、その子を呼ぶことである。菩薩を列挙することは、(釈尊の説法を)証明する大衆を召集することである。

与大比丘衆者、依此経、前列声聞者、命其子也。列菩薩者、召集証明衆也。(同前)

とある。説経因縁分について上に述べたところで、「所為之人及証明衆、故有徒衆」とあったが、この証明衆という視点は『法華義疏』にはなかったものである。『法華義疏』では同聞衆として声聞、菩薩などを解釈している。ところが、『法華統略』では引用のとおり、菩薩は証明衆と位置づけられている。このことは、後の菩薩の列座について解釈するところでも、

菩薩を列挙するとは、上は「而命其子」である。今は「弁会親族」である。証明（する大衆）を召集することである。

列菩薩者、上是而命其子。今是弁会親族、召集証明也。（七右上）

と述べられている。「而命其子」「弁会親族」は、長者窮子の譬喩に基づく表現である。

『法華義疏』は同聞衆として、声聞衆、菩薩衆、凡夫衆に分けて詳しく解釈しているが、『法華統略』では、声聞衆、菩薩衆については簡潔に解釈しているが、凡夫衆については項目を立てず、ただ「韋提希」について字義解釈をしているだけである。今、経典に出る声聞、菩薩などの名前、およびそれらの者たちに対する経典の記述についての『法華統略』の解釈はこれを割愛し、最後に、声聞衆、菩薩衆の位置づけに関する比較的大きな問題について考察する。

まず、声聞衆については、大乗経典において声聞を列挙する場合を五種類挙げている。これは『法華義疏』には見られなかったものである。すなわち、

多くの方等経［大乗経典］に声聞を列挙することには、全部で五種の意義がある。第一に密かに教化して小乗から大乗に転入させようとする。とりもなおさず『般若経』の仲間である。第二に顕わに教化して小乗から大乗に転入させようとする。『法華経』の仲間を意味する。第三に小乗の劣ったものを取り挙げて、大士［菩薩］の優れたものを顕わそうとする。『華厳経』などの経に、「五百人（の声聞が）座にあるけれども、目や耳の不自由な人のような者がいる」と明かすようなものである。第四に二乗は当然悟って入るべきであることを表わす。第五に法界は二乗を隔てず、二乗自身が法界を隔てることを顕わそうとする。法界は二乗を隔てないので、これを座に列する。二

乗自身が法界を隔てるので、「目や耳の不自由な人のような者がいる」とする。後の三種の意義はすべて『華厳経』に焦点を合わせたものである。

諸方等経列声聞者、凡有五意。一者欲密教令迴小入大。即波若之流。二欲顕教迴小入大。謂法華之流。三欲挙小之劣、顕大士之勝。如華厳等経明、五百在座有若盲聾。四表二乗将応悟入。五欲顕法界不隔二乗二乗自隔法界。法界不隔二乗、故列之在座。二乗自隔法界、故有類盲聾。後之三義並約華厳。（六右下）

とある。第一は、『般若経』において、声聞を密かに教化して小乗から大乗に転換させる場合である。第二は、『法華経』において、声聞を顕わに教化して小乗から大乗に転換させる場合である。これらは迴小入大の菩薩[17]に関する議論である。第三から第五までは『華厳経』がその代表例である。

さらに、吉蔵は、三種法輪のそれぞれにおいて声聞の列挙の仕方が異なることを述べている。すなわち、

さらにまた、三種法輪において、これ［声聞］を列挙することがそれぞれ異なる。根本法輪は、密かにでもなく顕わにでもないことを意味する。第二に枝末の教えは、密かにであって顕わにではない。第三に摂末帰本は、顕わにであって密かにではない。五百人（の声聞）が座にあるけれども、見聞きしないので、顕わに教えることではない。また密かに教化することでもない。顕・密でないものと名づける。今、偉大な法を説いて、密かに財産を与えようとする。密かにであって顕わにではないことを意味する。ここ［『法華経』］にこれ［声聞］を列することは、ただ顕わにであって密かにではない。

又三種法輪列之各異。根本法輪、謂不密不顕。二支末之教、密而不顕。三摂末帰本、顕而不密。五百在座、既不見聞、故非顕教。亦非密化。名非顕密。今説大法、密欲付財。謂密不顕。此列之、唯顕非密。（六右下―左上）

とある。これはそれぞれの経典の声聞にたいする教化態度を分類したものである。根本法輪の『華厳経』においては顕化も密化もしないとされ、枝末の教えである『般若経』においては密化であって顕化でないとされる。「密欲付財」は長者窮子の譬喩に基づく表現で、『般若経』を指すことは言うまでもない。摂末帰本法輪である『法華経』においては

顕化であって密化ではないことが明かされる。

最後に、菩薩衆について解釈する中で、声聞衆と菩薩衆との対比をしている。[18] 結論のみを紹介する。声聞衆は当機衆、能教衆、権行衆、失郷の子と規定され、それに対応して、菩薩衆は発教衆、所教衆、実行衆、不失郷の子と規定されている。当機衆、発教衆は『法華義疏』においても、智顗の説として引用されている。[19] 能教衆は、『大品般若経』において、声聞の須菩提が仏に命じられて大乗を説いたことに基づいて言われる。権行衆は、衆生を救済するために、衆生に同化した姿をいう。実行衆は「実に大道を行ず」と説明されている。失郷の子は、長者窮子の譬喩に基づく表現である。

四　『法華経』の一義・二義・三義・四義・七義・十義・十二義

吉蔵は、すでに述べたように、『法華経』序品の冒頭の、聴衆を列挙する叙述が終わった箇所、「爾時世尊四衆囲遶」に対する解釈において、『法華経』に一義、二義、三義、四義、七義、十義、十二義があると述べている。[20] これは『法華経』の説く思想内容をさまざまな角度から整理したものであり、これによって吉蔵の法華経観の一端を知ることができる。

その中で四義の項において四土と四処、七義の項において七会が説かれるのであるが、これらは『法華統略』初出の説とされるのである。というのは、吉蔵は『法華統略』の冒頭において、『法華統略』とそれ以前の法華経疏との相違点について六箇条挙げているが、その第一条には、

第一に（昔の法華経疏の）二本にないもので、今の文にはじめてである。四土の説や七会の文のようなものである。

一二本所無、今文方有。如四土之説及七会之文。（一左上）

とあり、四土、および七会の説が、『法華統略』以前の吉蔵の二種の法華経疏にないことを明言している。今は一義から順に紹介しながら、考察を加えることとする。

(一) 一義——一道清浄

まず、一義については、

一つの意義とは、(『法華経』の)文は七巻二十八章であるけれども、そのおおよその帰着点をまとめると、ただ一道清浄を明かすだけである。

一義者、文雖七巻二十八章、統其大帰、但明一道清浄。(七左上)

とある。これは、『法華経』七巻二十八品の帰着するところは、清浄なる一道を明かすことにあると述べたものである。ちなみに、「一道清浄」という用語は『法華経』には見られず、『南本涅槃経』巻第十二、聖行品に「実諦者、一道清浄無有二也」(大正一二・六八五中)などと見られる。この清浄なる一道がそのまま一仏乗を意味するのか、それとも一仏乗はすでに言葉によって説かれた次元のものであり、清浄なる一道は言葉によって説かれる以前のより根源的な次元のものであるとされるのか、必ずしも明らかではないようである。ただし、もし後者の場合であっても、清浄なる一道を方便を混じえずに言語化したものが一仏乗であると考えられるので、今は、両者の区別をこれ以上問題とせず、便宜上、清浄なる一道＝一仏乗として論述を進めることとする。

(二) 二義——『無量義経』と『法華経』との比較

次に、二義については、

二つの意義とは、二種の経がある。第一に『無量義経』であり、第二に『法華経』である。この二種の経を説く理由は、『無量義経』はその出生を論じ、『法華経』は収入を明かす。先に出生を明かす必要があって、そうして後にはじめて収入を論じて、二つの教えが互いに成立するので、一つの場所で説くのである。

二義者、有両種経。一無量義経、二法華経。所以説此二経者、無量義辨其出生、法華明乎収入。要須先明出生、後

方辨収入、二教相成、故一処説也。（同前）

とある。これは『法華経』に二義が説かれるというわけではなく、『法華経』の直前に説かれたとする『無量義経』と『法華経』との関係を、出生と収入の二義として明かしているのである。出生と収入の二義の具体的な意味は、次下に詳しく解説されている。まず、『無量義経』が、「得より失を生ず」「体より用を起こす」「実より権を生ず」という三種の出生の意義を説いていることを明かしている。第一の「得より失を生ず」については、

失を出生するとは、一道清浄を失うので、六道の相違ができることを意味する。

出生失者、謂失一道清浄、故有六道不同。（同前）

とある。『無量義経』には、前出の「二義」に見られた、清浄なる一道、すなわち一仏乗を失うことから六道の相違が生じることが説かれるとする。第二の「体より用を起こす」については、

第二に体から用［作用］を生じるとは、仏たちは一道清浄を体得し、六道の衆生を教化しようとして、すべての身、すべての教えを出生することを意味する。

二従体起用者、謂諸仏体悟一道清浄、欲化六道衆生、出生一切身一切教。（七左上―下）

とある。一道清浄の「体」から、六道の衆生を救済するための仏のすべての身、すべての教えという「用」が生じることが説かれるとする。[21] 第三の「実より権を生ず」については、

第三に実から権を生じるとは、一仏乗から三乗を出生することを意味する。

三従実生権、謂従一仏乗出生三乗。（七左下）

とある。一仏乗の「実」から、三乗の「権」が生じることが説かれるとする。以上が『無量義経』に説かれる三種の出生の内容である。ここには、第一に衆生の六道輪廻の原因として一仏乗の喪失が挙げられ、第二にこの六道の衆生を救済するべき仏は一仏乗という体に依拠して一切の身、教えにわたる活動を行なうことが明かされ、第三に、身、教えの中から、とくに教えに関して一仏乗から三乗の教えが生じることが明かされている、と整理することができるであろう。

次に、この三種の出生に相対して、『法華経』には三種の収入が説かれるとされる。今、一括して引用すると、

第一に六道を収めて、同じく一つの源に帰着させるので、ほんのわずかな善を集めてすべて成仏する。第二に用を収めて体に帰着させる。はじめ寂滅道場から終わり（沙羅）双林の説までは、同じく一道に帰着する。……第三に権を収めて実に帰着させる。とりもなおさず三乗を集めて一乗に入らせることである。

一収六道、同帰一原、故会一豪善、並皆成仏。二摂用帰体。始従寂滅道場終竟双林之説、同帰一道。……三者摂権帰実。即会三乗入一乗也。（同前）

とある。言うまでもなく、三種の出生と収入とはそれぞれ完全に対応している。第一には、『法華経』には六道を収めて、一原、すなわち、一仏乗に帰着させることが説かれるとする。具体的には、六道の衆生の微少の善もすべて最終的には成仏に直結することを指摘している。いわゆる「万善成仏」のことである。第二には、仏の悟りの場所である寂滅道場から沙羅双林の『涅槃経』まで、すなわち、仏の一切の身、教えにわたる活動（上の第二の出生に対応させて解釈した）が、すべて一道、一仏乗に帰着することが説かれるとする。第三には、三乗を一乗に帰着させることが説かれるとする。いわゆる「会三帰一」などと言われる思想である。

以上が、『無量義経』の三種の出生と、『法華経』の三種の収入の内容であるが、結局のところ、この出生・収入の説は、『法華経』のいわゆる「会三帰一」を示そうとするものであることが述べられている。すなわち、

ところで、（『無量義経』と『法華経』とを）通じて三種の出生、三種の収入を明かすけれども、ちょうど三乗の人のために、三は一から生じるので、どうして一に帰着しないのであろうかと明らかにする。

然雖通明三種出生三種収入、正為三乗人、明三従一生寧不帰一。（同前）

とある。

次に、『法華統略』は『無量義経』と『法華経』との関係について、今昔、名称、略広、譬喩の四点から比較している。以下、順に考察する。

はじめに、出生・収入をめぐって、昔教の『無量義経』と今教の『法華経』との比較について、次に、今昔を判定する。昔はただその教えの範囲で義を明かすだけで、まだすべてを出生すること、すべてが収め入ることを論じなかった。この経は（すべての教えを）統合し融合させる。それゆえ、体からすべての用を生じ、すべての用を収めて体に帰着させるのである。

次判今昔。昔但当教明義、未辨出生一切収入。此経是結束融会、故従体起一切用、摂一切用以帰体也。（同前）

とある。これによれば、『無量義経』は「当教」、つまり、その教えだけの範囲にとどまる立場に立っているので、出生も収入も論じないのに対し、『法華経』は今昔にわたる教を「結束融会」[22]、つまり、統合・融合する立場に立って、体から一切の用が生じることと、その一切の用を再び体に帰着させることとを合わせ説くのである。

次に、『無量義経』と『法華経』の経名の相違の由来について、

次に、二つの名を論じる。体から用を生じ、（その）用に多くの門があるので、無量義と名づける。用から体に帰着し、（その）体に二つがないので、妙法という名を受ける。

次辨二名。従体起用、用有多門、名無量義。従用帰体、体無有二、故受妙法之名。（同前）

とある。これは、上で述べた出生の第二の意味である「従体起用」と、収入の第二の意味である「摂用帰体」（「従用帰体」と同義）に基づいて、二経の名の相違を説明しているが、多門の用が無量義と名づけられる[23]ことが理解しやすいとしても、「体無有二」と「妙法」の結びつきについては何ら説明がなされていない。

次に、『無量義経』が略説であり、『法華経』が広説であることと、その理由について、

次に、略広を区別する。体から用を生じるのは略である。ただ一つの会の説法、一巻の文があるだけである。用を収めて体に帰着するのは広である。それゆえ多くの会の説があるのは、この経が正面から収入を明かすからである。また三世の仏は一に帰着することを中心的な意図とするので、広くこれを明かす。出生は仏の中心的な意図でないので、簡略に論じる。昔はまだ収入を論じないので、今、広くこれを明かし、昔は広く出生を論じたので、今はた

だ簡略に説くだけである。

次分略広。従体起用則略。但有一会説法一巻之文。摂用帰体則広。故有多会之説者、此経正明収入故也。又三世仏以帰一為正意、故広明之。出生非仏正意故略辨。有昔未辨収入、故今広明之。昔已広辨出生、今但略説也。（七左下—八右上）

とある。『無量義経』は「従体起用」、すなわち、出生の義を明かすので略説であり、一会の説法で済むのに対し、『法華経』は「摂用帰体」、すなわち、収入の義を明かすので広説であり、多会（後述するように七会）の説法が必要となることが明かされている。また、出生は三世の仏の正意ではないので略説し、「帰一」を説く収入は仏の正意であるから広説することが明かされている。また、収入の義はかつて説かれたことがないので、『法華経』において広説する必要があるのに対し、出生の義は『無量義経』以前にも広く説かれてきたので、『無量義経』において略説すれば事足りることが明かされている。

次に、出生と収入を示す適当な譬喩を引用している。すなわち、

次に、譬喩を引用する。二つの経があって出生と収入とを明かす以上、今、二つの譬喩を引用する。出生は、阿耨達池から四つの大河を出すようなものである。収入は、四つの河が合流して同じく大海に帰着し、同一の塩味であるようなものである。

次引喩。既有二経明出生収入、今引両喩。出生如阿耨達池出四大河。収入如四河合流同帰大海同一鹹味也。（八右上）

とある。「阿耨達池」については、『南本涅槃経』巻第二十三、高貴徳王菩薩品に「如香山中有阿耨達池、由是池故有四大河。所謂恒河・辛頭・私陀・博叉」（大正一二・七五五下）と説明されるものである。引用文の譬喩の中、前者は、『南本涅槃経』巻第三、長寿品、「譬如阿耨達池伝四大河」（大正一二・六二一中）などとあるのを受け、後者は、『大薩遮尼乾子所説経』巻第二、「譬如大海無量百千河澗水入、入已一切皆同一味。所謂鹽味」（大正九・三二六上）などが参

照される。

以上、『法華経』における二義という項目のもと、実際には『無量義経』と『法華経』の比較がなされていた。これは『無量義経』の出生の義と『法華経』の収入の義が密接な関係を持っていること、より詳しく述べれば、『法華経』の思想を明らかにする視点として、収入の義が浮かび上がり、この収入の義は『無量義経』の出生の義との関連のもとに明らかにされなければならないという考えに基づいたものである。『法華義疏』巻第二にも、『法華経』の直前になぜ『無量義経』を説くのかという問いに対して、六種の答えを挙げる第一に、この出生・収入の義に基づいた理由を挙げていて、(24) 吉蔵の問題関心の一貫性を知ることができる。

(三)　三義──『法華経』の三段落

次に、三義については、

次に、三つの意義を明かす。とりもなおさず三段のことである。最初の六事を説経因縁分［経を説く理由を明かす部分］と言う。第二に正説経分［正面から経を説く部分］である。第三に普賢（菩薩勧発）品の巻末からが信受奉持分［経を信受し、おしいただいて保持する部分］である。

次明三義。即是三段。初六事謂説経因縁分。二正説経分。三従普賢品巻末信受奉持分。（八右上）

とある。これはすでに第二項の「分科」で紹介したが、経典の初めと末尾の常套句以外のすべての部分を経の正説とする吉蔵独自の解釈で、『法華統略』初出のものである。

(四)　四義──四土と四処

次に四義については、四土と四処について論じている。いずれも『法華統略』初出の解釈である。はじめに四土とは、浄土、穢土の概念を用いて、『法華経』の説法の場所が変化していく様子を四種にまとめたものである。すなわち、

次に、四つの意義を明かすとは、とりもなおさず四土である。最初に穢土で説法する。第二に浄土で説法する。第三に浄土に住して、くまなく十方の浄土・穢土の人々のために説法する。第四にまた穢土で説法する。

次明四義者、即是四土。初在穢土説法。二在浄土説法。三住浄土、普為十方浄穢人説法。四還在穢土説法。(同前)

とあり、『法華経』の説法との具体的な関係については、

第一にただ穢であって浄でない。とりもなおさず最初に説く場所のことである。第二にただ浄であって穢でない。第二に身の権実を説く場所のことである。第三に浄でもあり穢でもある場所である。とりもなおさず神力品以下である。浄土に住して、神通を示し法を説くことを浄土と名づける。十方の浄土・穢土(の衆生)に同じく見たり聞いたりできるようにさせるので、また穢土があるのである。第四にまた穢土に住する。分身仏が解散し、土がまた穢土に戻る。嘱累品の末以降である。これはとりもなおさず浄穢ではない意義を含み持つ。

一但穢非浄。即初説処是也。二但浄非穢。第二説身権実処是也。三亦浄亦穢処。即神力品已去也。住於浄土、現通説法、名為浄土。令十方浄穢同得見聞、故復有穢土也。第四還住穢土。分身已散、土還復穢。嘱累品末已去也。此即含有非浄穢義。(同前)

とある。身の権実を説くとされる部分は、見宝塔品第十一から分別功徳品第十七の格量偈までであるから、それより前の部分が第一の「但穢非浄」の土であり、見宝塔品から分別功徳品の格量偈まで、広く言えば、第三の如来神力品第二十一の前までが第二の「但浄非穢」の土であり、如来神力品からが第三の「亦浄亦穢処」であり、嘱累品第二十二の末で分身の諸仏がそれぞれ本国に帰ってから以降が第四の穢土である。ただし、第四の穢土には、非浄非穢の義も含まれていることが指摘されている。つまり、浄穢についての四句分別がなされていることになる。[25]

さらに、土についての収入と出生の義を明かしている。この場合の収入とは、浄土、穢土を収めて非浄非穢に入らせることで、出生は、それとは逆に非浄非穢から浄穢を生じることを意味する。すなわち、

前と比較すると、非浄穢に収め入らせる意義を明かそうとするので、浄土は隠れているけれども、その隠れている

ことを明かさない。それゆえ、隠れているけれども、隠すものはなく、浄であるけれども浄でないことが分かる。穢土は現われているけれども、その現われていることを明かさない。それゆえ、現われているけれども、現わすものはなく、穢であるけれども、穢でないことが分かる。それゆえ、浄でもなく穢でもない実相の土に収め入らせようとする。後に比較すると、また出生という意義がある。浄穢でないけれども、浄穢を出生するので、浄穢はどちらも自由で執らわれない。それゆえ、分身仏は浄に帰り、釈迦は穢に住し、妙音（菩薩）が来る時は、穢土に遊ぶ。すべてとても深遠で思議しがたい事がらである。

望前欲明収入非浄穢義、故（一本による）浄土雖隠、不明其隠（一本による）。故知隠無所隠、雖浄非浄。穢土雖現、而不明其現。故知現無所現。雖穢非穢。故欲収入非浄非穢実相之土。望後復有出生之義。雖非浄穢、出生浄穢、故浄穢双遊。故分身還浄、釈迦住穢、妙音来時、遊於穢土。皆是甚深難思議事也。（八右下）

とある。

次に、有と空の概念を用いて四処について説いているが、『法華経』の説法との具体的な関係については、四土とまったく同じである。すなわち、

第一に有である場所で説法する。とりもなおさず初分の経［序品から法師品まで］である。第二に見宝塔品以下は空に昇って説法する。それゆえ、仏は空に住し、大衆を受け止めてまた空にとどまらせる。第三に空でもあり有でもある場所で説法する。とりもなおさず神力品である。この会の仏や大衆はともに虚空におり、十方（の衆生が）同じく空と有との二つの場所を備えるのを見る。第四にまた有の場所に住する。それゆえ、仏は塔から起ち上がって本の座に帰る。大衆もまた同様である。

一有処説法。即初分経也。二従見塔已去昇空説法。故仏住空、接衆亦在於空。三亦空亦（一本によって補う）有処説法。即神力品。此会仏及上（「大」の誤りか）衆倶処虚空、十方同見具空有二処。四還住有処。故仏従塔起、帰於本座。大衆亦然。（同前）

とある。ここには明言されていないが、四土の説明に例せば、第四の「還住有処」には非有非空の義が含まれることとなり、有と空についての四句分別がなされていることになる。また、四土と同じように、処についての出生と収入の義を明かしている。すなわち、

前に比較すると、収入がある。そうである理由は、釈迦は空から有に住すけれども、その事がらを明かさない。分かるはずである。空であるけれども空でなく、有であるけれども有でない。とりもなおさず空有を収めて中道の非空有に入らせるのである。後に比較すると、とりもなおさず出生の意義である。空有でないけれども、空有はどちらも自由で執らわれない。多宝(如来)は空に住し、釈迦は有に居る。すべての仏土は多いけれども、また空と有との二つの場所を出ないのである。

望前則有収入。所以然者、釈迦(一本によって「経」を削る)雖従空住有、而不明其事。当知雖空不空。雖有不有。即収空有入中道非空有也。望後即出生義。雖非空有、而空有双遊。多宝住空、釈迦居有。一切仏土雖多、亦不出空有二処也。(同前)

とある。空・有を収めて空有に非ざる中道に入らせることが収入の義であり、それと逆に空有に非ざる中道から空・有を生じることが出生の義であるとされる。

このように、四土と四処とは、一見すると穢土と有、浄土と空を置き換えただけに見えるが、これについて一つの問答がある。すなわち、

質問する。後に空有を明かすのは、浄穢とどのように相違するのか。

解答する。これには三身・三土がある。その内容は、化身は穢土に住し、応身は浄土に住し、法身は空に住する。とりもなおさず浄穢でない土である。

問。後明空有、与浄穢何異。

答。此即有三身三土。謂化身住穢土、応身住浄土、法身住空。即非浄穢土也。(同前)

とある。これによれば、穢土と有、浄土と空の概念がそれぞれ対応しているのではなく、法身の住する場が空とされ、それが浄土でもなく穢土でもないとされるのであるから、穢土、浄土が有に相当するものと考えられているようである。したがって、四土とは別に四処の説を立てる理由があることになる。

(五)　七義――七会の説法

次に、『法華統略』初出の説である、『法華経』が七会にわたる説法であることが説かれる。冒頭に、

次明七義者、謂華厳七処八会、此経四処七会。(同前)

次に、七つの意義を明かすとは、華厳は七処八会であるが、この経は四処七会であることを意味する。

とあるように、『華厳経』を意識して、『法華経』が四処七会であるという新説が提示される。順に考察する。第一会は、最初の会に『無量義経』を説き、多くの人々が得道する。

初会説無量義経、多人得道。(同前)

とあるように、『無量義経』の説法である。前述した「二義」の項においても、『法華経』の二義として、『無量義経』の出生の義を含み込んでいたが、ここでは明確に、『法華経』の七会の中に『無量義経』を含み込んでいるのである。二経の密接不可分の関係が捉えられているのである。

第二会については、

二会説乗権実法門、直往菩薩疑除、廻小之人蒙記。(八右下―左上)

第二会は、乗の権実の法門を説き、直往の菩薩は疑いが除かれ、廻小(入大)の人は記別を受ける。

とあるように、乗の権実を説く部分である。『法華義疏』によれば、方便品から法師品までが相当する。(26)

第三会については、

第三会は、身の権実の法門を説く。無量の衆生は偉大な法を獲得して喜び、偉大な善根を植える。とりもなおさず

見宝塔品以下である。

三会説身権実法門。無量衆生得大法喜、種大善根。即見塔已去也。(八左上)

とある。上に述べたように、身の権実を説く部分は、見宝塔品から分別功徳品の格量偈までとされる場合があるが、ここでは、次の第四会が提婆達多品以降に相当するので、この第三会は見宝塔品を指すことになる。

第四会については、

第四会は、龍宮の不思議な大衆が集まり、法界の違逆する面と随順する面との偉大な作用、浄土・穢土との二土を説き、利益を受ける者が多い。とりもなおさず提婆達多品以下である。

第四会竜宮不思議衆集、説法界違順大用浄穢二土、蒙益者多。即提婆品已去也。(同前)

とあるように提婆達多品を指す。

第五会については、

第五会は、千の世界を抹りつぶして塵にした数ほど多い菩薩が集まり、寿命の権実の法門を説く。十二種の人々はすべて道を受けることができる。とりもなおさず従地涌出品から常不軽菩薩品までである。

第五会千世界塵数菩薩集、説寿権実法門。十二種人皆得受道。即踊出竟常不軽也。(同前)

とあるように、仏寿の権実を説く従地涌出品第十五から常不軽菩薩品第二十までを指す。

第六会については、

第六会は、浄土に住し、五種の神通力を現わし、まとめて『法華経』を説き、十方の衆生がすべて法の利益を受ける。とりもなおさず如来神力品である。

第六会住於浄土、現五種神力、総説法華、十方衆生皆蒙法利。即神力品也。(同前)

とあるように、如来神力品を指す。

第七会については、

第七会は、すべての菩薩の修行の法門を説き、無量の衆生がすべて仏道を悟る。薬王菩薩本事品以下である。

第七会説一切菩薩行法門、無量衆生皆悟道迹（一本による）。薬王去也。（同前）

とあるように、一切の菩薩行の法門を説く薬王菩薩本事品以下を指す。

七会の教説の内容と、それを説く品を改めてまとめると、『無量義経』、乗の権実の法門（方便品〜法師品）、身の権実の法門（見宝塔品）、法界の違順の大用・浄穢の二土（提婆達多品）、寿の権実の法門（従地涌出品〜常不軽菩薩品）、五種の神力によって法華を総説すること（如来神力品）、一切の菩薩行の法門（薬王菩薩本事品以下）となる。これは、吉蔵が『法華経』にこの七つの大きな教説内容が説かれるとする考えを示したものである。

㈥　十義——『法華経』の十段と十双

次に十義については、「文の十」と「義の十」とに分かれ、「文の十」は、『法華経』を十段に分類したもので、この十段が上述の七会を成立させることを述べている。しかも、七会を成立させるのに、七会の次第順序が正しく守られるとされ、その次第に「機縁の次第」と、「義の次第」とが説かれる。はじめの「機縁の次第」については、

それぞれの会の中に得道する人がいて、仏は（その衆生の）機に応じて説く。

会会中有人得道、仏応機而説。（同前）

とあり、七会におけるそれぞれの衆生が順次に得道するように、仏も機に応じて説法することが明かされている。第二の「義の次第」は、七会の思想内容上の順序を示している。ところで、文の十段と七会とを比べると、文の十段が三段多いことになるが、具体的には、七会には含まれていなかった、経典の冒頭の「如是我聞」等の六事（説経因縁分）、嘱累品、経典末尾の信受奉持分の三段を別出しているのである。では、十段の内容上の次第順序を紹介する。第一段は経典の冒頭の「如是我聞」等の六事であり、

前の「如是」の六事は、経を説く理由が備わっていることを明かす。

前如是六事明説経因縁具足。(同前)

とある。すでに述べたように、『法華経』の三段落の第一、説経因縁分に相当する。

第二段は、七会の第一会に当たるが、これについては、

多を収めて一に帰着させることを論じようとするので、先に一から多を生じることを明かす。それゆえ、最初の会に『無量義経』を説くのである。

将辨摂多帰一、故先明従一生多。故初会説無量義経也。(同前)

とある。『法華経』において「摂多帰一」を明かすために、『無量義経』において「従一生多」を明かすことが示されている。すでに述べた『無量義経』の出生の義を指摘したものである。

第三段は、七会の第二会である乗の権実の法門に当たるが、これについては、

一から多を生じる意義を明かすことがはっきりしている以上、次にすぐに多を収めて一に帰着させることを明かすので、第二に乗の権実の法を明かすのである。

既明従一生多義顕、次即明摂多帰一、故第二明乗権実法也。(同前)

とある。

第四段は、七会の第三会である身の権実の法門に当たるが、これについては、

乗権乗実とは、ただ乗る対象の法を明かすだけである。次に、乗る主体の人[仏]を明かすので、身の権実を論じるのである。

乗権乗実者、但明所乗之法。次明能乗之人、故辨身之権実也。(同前)

とある。第三段が「所乗之法」、第四段が「能乗之人」を明かすという関係が指摘されている。

第五段は、七会の第四会である、提婆達多品における法界の違順の大用・浄穢の二土に当たるが、これについては、

上の一から多を生じること、多を収めて一に帰着させること、乗る対象の法、及び乗る主体の人以下は、十方の仏

と釈迦の法界の随順する面の法門を明かす。ただし、釈迦の一代に二人の兄弟がいて、違逆する面と随順する面との二つの作用をなす。これまで随順する面の作用を明かしたので、次に違逆する面の作用を論じる。釈迦がそうである以上、十方の仏もまた同様である。

自上従一生多摂多帰一所乗之法及能乗之人、明十方仏及釈迦法界順用法門。但釈迦一代有兄弟二人、作違順両用。上已明順用、故次辨違用。釈迦既爾、十方仏亦然。（八左上―左下）

とある。第四段までは法界の順用の法門を明かし、第五段は違用を明かすとある。

第六段は、七会の第五会である寿の権実の法門に当たるが、これについては、

これまでずっと違逆・随順を論じたのは、ただ釈迦の現在の一生涯の事がらを明かすだけであった。それゆえ、今次に久しい間体得している法身は未来も不滅であることを明かす。逸多［弥勒菩薩］はその始めを見ず、弥勒はその終わりを推測することがない。思慮を巡らさずに知り、法界を徹底的に照らし、動かないままで応じ、十方に姿を現わす。発すべき言葉はなく、教えは全世界にわたり、すべて権を権であると打ち明け、すべて実を現わし、十二（段階）に利益を受け、八種の瑞相がある。それゆえ、第六会があって寿命の権実を明かすのである。

自上已来辨於違順、但明釈迦現在一期之事耳。故今次明久証法身未来不滅。逸多不見其始、弥勒莫測（底本の「惻」を改める）其終。不慮而知、照窮法界、不動而応、十方現前。無言可吐、教弥八極、無権不開、無実不現、十二蒙益、八種瑞相、故有第六（一本に「五」に作る）会明寿権実也。（八左下）

とある。第五段までは釈迦の現在の一生の教化の事を明かし、第六段は久しい以前の過去に法身を証得し、未来永遠に不滅の存在であるという、仏の過去、未来を明らかにする如来寿量品の思想を指す。

第七段は、七会の第六会である、如来神力品における、五種の神力によって法華を総説することに当たるが、これについては、

上の（釈尊の成仏が）久しいか近いかの事がら以下は、ただ浄土・穢土の二種の衆生の縁を利益するだけである。

別して権実の教えを明かすが、まだ多くの聖人の心を述べていない。それゆえ、五種の神通を現わし、総じてすべての権実を説き、十方を同じく利益し、（現在世と未来世の）二世（の衆生）にみな聞かせるので、第七会がある。

自上久近諸事、但利浄穢二生之縁。別明権実之教、未暢衆聖之意。故現五種神通、総説一切権実、令十方同益二世咸聞、故（底本の「名」を一本によって削る）有第七（一本に「六」に作る）会。（同前）

とある。『法華統略』の如来神力品の釈を参照すると、第六段までは、穢土の衆生、次いで浄土の衆生を利益し、第七段は十方の一切の浄穢の土の衆生を利益することが述べられていて、[27] ここの記述の理解を助けてくれる。

第八段は、七会の中には含まれない嘱累品における仏法の付嘱である。これについては、

はじめ第一会から、終わり十方を利益するまで、すべて十方の仏、及び釈迦仏の果の事がらを明かした。また、それゆえ、第八に付嘱することが適当である。

始自一会、終竟利於十方、皆是明十方仏及釈迦仏果事竟。又故第八（一本に「七」に作る）宜付属也。（同前）

とあり、第七段まで仏の果事について説き終わったので、嘱累品において付嘱が明かされることが指摘されている。

第九段は、七会の第七会である、薬王菩薩本事品以降における一切の菩薩行の法門に当たるが、これについては、

仏法を付嘱することが終わる以上、次に、十方三世の菩薩たちの教化を行なう法門を明かすので、第九会がある。とりもなおさず第九章である。

付属仏法既竟、次明十方三世諸菩薩行化法門、故有第九（一本に「七」に作る）会。即第九章也。（同前）

とある。第八段までは果を明かし、第九段は菩薩の行化の法門、すなわち、因を明かすと指摘している。

最後に第十段であるが、これは七会の中には含まれない、経典末尾の信受奉持分を指す。これについては、

果を説き因を明かし、（釈尊の）一生涯の仕事が終わる。すべの菩薩、すべての二乗、すべての凡夫は、歓喜して仏に敬礼して退くので、第十の信受奉持分があるのである。

説果明因、一期事竟。一切菩薩一切二乗一切凡夫歓喜礼仏而退、故有第十信受奉持分也。（同前）

とある。

これを要するに、七会に含まれない三段を補って、『法華経』の思想内容を十段にまとめ、その十段の生起する必然的な関係を示したものである。

次に、「義の十」について考察する。これは『法華経』の思想を十種の対概念で整理したもので、結論を先取りして示せば、従体起用・摂用帰体一双、人法一双、違順一双、久近一双、神通・説法一双、因果一双、破両病一双、説・不説一双、利鈍一双、依正一双の十双である。今、『法華統略』の文を一々引用することは割愛し、要点を整理して、順にその内容を紹介する。

第一の従体起用・摂用帰体一双では、第二段（第一会）の『無量義経』が「体従り用を起こ」し、第三段（第二会）の『法華経』の「乗の権実」を明かす段が「用を摂して体に帰す」という対照が示される。

第二の人法一双では、上の「従体起用・摂用帰体」が「法」を明かすのに対し、第四段（第三会）の「身の権実」を明かす段は「人」を明かすという対照が示される。

第三の違順一双では、上の「人法」が「順用」を明かすのに対し、第五段（第四会）の提婆達多品は「違用」を明かすという対照が示される。

第四の久近一双では、上の「違順」が釈迦一代の「近」い事を明かすのに対し、第六段（第五会）の「寿の権実」を明かす段は「久遠の事」を明かすという対照が示される。

第五の神通・説法一双では、上の「久近」が多くの場合、「説法輪」であるのに対し、第七段（第六会）の如来神力品は「神通輪」であるという対照が示される。

第六の因果一双では、上の「説法輪・神通輪」は仏の果徳を明かすのに対し、第九段（第七会）の「菩薩の行化の法門」を明かす薬王菩薩本事品以降は「因行」を明かすという対照が示される。

第七の破両病一双では、第一会・第二会は「乗の権実」を明かして、三乗が異なるものであると執着する衆生の病を

対治し、第三会の「身の権実」を明かす会以降は、仏が無常であると執着する衆生の病を対治するという対照が示される。

第八の説・不説一双では、三世の諸仏は多くの場合、「乗の権実」を説くのみで、必ずしも「身の権実」を説かない（『法華統略』では日月灯明仏と大通智勝仏の例が出る）という対照が示される。その理由については、

出生・収入を明かす以上、義についてはすでに完全である。どうしてかと言えば、二乗は究極的なものではなく、無常にほかならないからである。仏乗は究極的なものであるので、常住と名づける。乗の権実を論じる以上、とりもなおさず身の権実はすでに明らかである。また、後分を説く必要がない。また、多宝仏の塔を必要としない。多宝仏の塔は悪世の鈍根の者が無常に執著するのを破るためであるので、涌現するだけである。

既明出生収入、於義已円。何者、二乗非究竟、即是無常。仏乗究竟、名為常住。既辨乗権実、即身権実已彰。不復須説後分。亦不須多宝仏塔。多宝仏塔為破悪世鈍根無常執、故踊現耳。（九右上）

とある。

第九の利鈍一双では、第八の説・不説一双と関係しているのであるが、利根は「乗の権実」を聞くだけで、「身の権実」を理解するので、『法華経』の後分を説く必要がなく、中根は後分を聞いて無常への執着が除かれ、下根は『涅槃経』に至ってやっと理解する、という対照が示される。

最後の第十の依正一双では、「二（二本による）種の権実」（乗の権実と身の権実を指すと推定される）が「正果法」を明かすのに対し、次に明かす「五種の土」が「依果報」を意味するという対照が示される。今、「五種の土」については未詳であるが、見宝塔品の注を参照すると、見宝塔品は身の権実を説くだけでなく、土の権実を説くとある。すなわち、宝塔が空に昇る理由は、法身が実相の土に住することを明かそうとするからである。とりもなおさず土は権実の意義を明らかにする。土の権実とは、この品に三身・三土を明かす。……三土とは、法身は実相の土に住し、応身は宝玉の浄土に居り、化身は土沙の穢土に居る。

宝塔所以昇空者、欲明法身栖実相土。即土照権実義。土権実者、此品明三身三土。……三土者、法身住実相土、応身居宝玉之浄、化身処土沙之穢。（七一左上）

とある。ここには「三土」とあり、「五種の土」とは一致しないが、おそらく、乗、身の権実が、仏の正報を明かすのに対して、土の権実が依報を明かすという対照を示したものであろう。

以上の十双について、吉蔵は、

十方三世の仏たちが説き活動する内容はすべて十双に収められる。

十方三世諸仏所説施為、皆摂十双。（九右下）

と、結んでいる。

(七) 十二義――六会と六品

最後に十二義は、七会の中の初めの六会と第七会に当たる薬王菩薩本事品第二十三から普賢菩薩勧発品第二十八までの六品を合わせて、十二という数を導いているだけであり、とくに目新しい解釈は見られない。

以上、『法華経』に説かれるとする、一義、二義、三義、四義、七義、十義、十二義を順に考察してきた。これは『法華経』の説く思想内容をさまざまな角度から整理したものであり、吉蔵が、七重にわたる重層的な構想によって、『法華経』にはきわめて豊かな思想が説かれていることを明かそうとしたものである。三義における『法華経』の三段や、十二義における数字合わせのような箇所もあり、『法華経』の豊かな思想を示すという吉蔵の意図もやや形式に流れる面も見られたが、他方、四処七会の新説が説かれ、とくに七会を中心として、七会が順に生起する必然的な関係や、七会の教説を内容的に整理する十双が十義において明らかにされていて、吉蔵の注釈の苦心の跡が認められた。

（1）本書の第二篇・第一章・第二節の注（7）を参照。
（2）本書の第二篇・第三章を参照。

(3)『法華義疏』の分科については、平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』（一九八五年、春秋社）二〇七―二一六頁にも紹介されている。

(4)「師云、夫適化無方、陶誘非一。考聖心以息病為主、縁教意以開道為宗。若因開以受悟、即聖教為之開。由合而受道、則聖教為之合。如其両暁、並為甘露必也。双迷、倶成毒薬。豈可偏守一途以壅多門者哉。具如法華玄義以備斯意矣」（大正四二・七下）を参照。引用文中の「法華玄義」は吉蔵の法華経疏を指すと思われるが、どの経疏かは未詳である。

(5)この吉蔵の思惟方法については、彼の『法華経』の宗旨についての議論によく示されている。本書の第二篇・第二章・第七節を参照。また、末光愛正「吉蔵の「唯悟為宗」について」（『駒沢大学仏教学部論集』一五、一九八四年一〇月）を参照。

(6)平井氏は『法華文句の成立に関する研究』（前掲）四二頁の注（33）において、三分科経が道安に始まる証拠として『出三蔵記集』巻第十二の「安法師法集旧製三科」（大正五五・九二中）を挙げているが、筆者には、この文章をそのように解釈できるのかどうか疑問である。平井氏が本論で引用するように、あの博引傍証で鳴る吉蔵が三分科経の創唱者を特定せず、たとえば『勝鬘宝窟』巻上本に、ただ「古旧相伝、多開三分。謂序正流通」（大正三七・六下）とだけ言っているのは、三分科経と道安との結びつきがそれほど自明なことではなかったからではないだろうか。むしろ、これも平井氏が引用する智顗に仮託された『仁王般若経疏』巻第一に「然諸仏説経本無章段。始自道安法師、分経以為三段。第一序説。第二正説。第三流通説」（大正三三・二五五下）などとあるようなことから、三分科経と道安との結びつきの伝承が生まれたのではないだろうか。道安自身の現存する著作に三分科経の事実のないことも、このことを想像させるものがあると思われる。

(7)村中祐生氏に、吉蔵の六事解釈を考察した論文がある。ただし、『法華統略』は資料として用いられていない。「嘉祥大師の諸経疏について―天台大師との関連において」（『大正大学研究紀要』五八、一九七三年三月。また、『天台観門の基調』所収。前掲）を参照。

(8)三桐慈海氏はすでに『法華統略』の「如是」の解釈の実践的性格に着目し、「如是」の解釈を概説し、「このように如是を信と解釈し、無生観の実修を勧めているところに、その宗教的な実践の一面を眺めることができるのである」と述べている。「吉蔵の注疏にみられる宗教的課題」（『仏教学セミナー』二六、一九七七年一〇月）を参照。

(9)『大智度論』巻第一、「仏法大海信為能入、智為能度。如是義者、即是信。若人心中有信清浄、是人能入仏法。若無信、是人不能入仏法。不信者、言是事不如是。是不信相。信者、言是事如是。」（大正二五・六三上）を参照。吉蔵も『法華義

疏』においてこの文を引用している（大正三四・四五四下を参照）。

(10)「初分経正明果妙、略有四種。一所乗法妙。二能乗人妙。三寿命妙。四国土妙」（二右下）、「理更無二。約運用自在、故名為乗。至人以此為身、秤為法身。無始終義、目之為寿。聖所栖託、称之為土」（二左下）を参照。

(11)『法華統略』の経題釈における「一切教皆是法華也」（三左上）、「若爾、則法華網羅衆教、衆教皆以法華為宗」（三左下）、「法華摂華厳等一切大乗。深大之言、其事弥顕也」（四右上）などを参照。

(12) 経題釈においても「此経近摂能仁一化、遠該十方仏法矣」（一左下）とある。

(13)『大智度論』巻第五十三、「動者、柔順忍。出者、無生法忍」（大正二五・四四〇下）を参照。これは『大品般若経』巻第七、無生品の「於世間中能動能出。是故名出世間檀那波羅蜜」（大正八・二七二中）に対する注であるが、乗動、乗出ということは言われていない。ただし、吉蔵は『法華玄論』巻第四においても「問。大品云、是乗能動能出、是何位耶。答。論云、動是順忍。出為無生忍」（大正三四・三九二上）と述べて、乗の動出について議論している。

(14) この経はそのままの文は見えないが、『南本涅槃経』巻第三、長寿品、「菩薩亦爾。欲得長寿、応当護念一切衆生同於子想、生大慈大悲大喜大捨、授不殺戒、教修善法。……」（大正一二・六二〇中）の大意であろう。

(15)「三者衆生心行可一之時。即是一乗機発、説一乗教時。故云一時」（大正三四・四五五中）を参照。

(16) 本書の第二篇・第二章・第二節を参照。

(17) 本書の第二篇・第二章・第四節を参照。

(18)「又上是当機衆。三周説法、正為声聞。故云為声聞説法華也。今是発教衆。如弥勒之問文殊之答発起仏教也。又約昔言之。上是能教衆。今是所教衆。如命説大乗教於弥勒。又上権行衆。以我同物、欲引物同我。今是実行衆。実行大道、欲引小帰大。又上是失郷之子。今是不失郷子。不失郷子前已得悟。失郷之子今方改迷。」（七右上）を参照。

(19)「顗禅師云、一影嚮衆。謂在座黙然。二発教衆。謂発起仏教。三当機衆。正稟教領悟。四結縁衆。聞即未解。但結遠因縁」（大正三四・四六六下）を参照。ただし、『法華統略』では菩薩を発教衆としているのであるから、身子（舎利弗）を弥勒と並んで発教衆の例とする考えとは異なる。『法華文句』巻第二下には「発起衆、当機衆、影響衆、結縁衆」（同前・二六下）とある。

(20)「釈爾時世尊四衆囲繞。叙四処七会義。此経有一義二義三義四義七義十義十二義」（七左上）を参照。

(21)『法華義疏』巻第二にも、『無量義経』には無相の一法から一切の身、一切の教えを生じることを説いている。「非但無相一法生一切教。亦従無相一法生一切身。……問。云何無相一法生一切教一切身耶。答。無相一法即是法身。由法身故

示一切身、説一切教也」（大正三四・四六七下）を参照。

(22) 「結束融会」は、『法華統略』巻第二にも「古仏今仏同明七事者、以説法華、結束融会、一化義備」（一八右上）と見られる。

(23) ここの叙述は、『法華義疏』巻第一に「今明無量義者、凡有二種。一者実相之体不可限量、謂体無量。二者従実相一法出一切教、謂用無量」（大正三四・四六七下）とある中、用無量の意義に相当する。

(24) 「法華者、会一切乗、同入一乗。今将明収入之義、故前辨出生。以従一法生一切法故、一切法還帰一法。所以将辨収入、前明出生。是故前説出生、為収入之序也」（同前・四六八上）を参照。

(25) 『法華義疏』巻第一、「次従見宝塔竟分別功徳格量以来、明身方便身真実」（同前・四五三中）を参照。

(26) 『法華義疏』巻第一、「始従方便終竟法師品明乗方便乗真実」（同前）を参照。

(27) 「初明乗権実中、三根声聞及聞一偈、一念随喜、皆授記。即穢土人得益。次開三権実、十二種浄土中人得益。今欲為十方窮虚空一切浄穢土衆生、説法華経、悉令得益、故更現神力也。……上来現瑞、利浄穢縁竟。今三世仏共利十方有縁衆生、故共現神力、及説法華也」（八七左下）を参照。

(28) 『法華統略』巻一（八左下—九右下）を参照。

第二章　吉蔵の教判思想と法華経観

序

『法華経』は釈尊の一代の教化を三乗から一乗へと説き進められたことを明らかにしている。吉蔵は、さらに独自の解釈を加えて、一乗から三乗へ、そして三乗から再び一乗へと説き進められたと考えた。そこで、『法華経』は中国における教判思想に重要な基準を提供するものとして重視されるに至った。これが、中国の法華経疏において、教判思想が多く論じられる理由である。吉蔵も、彼の法華経疏の中で、独自の教判思想を述べている。その際、彼は前代の頓漸五時教判を厳しく批判しながら、自己の教判思想を開示している。この教判思想における『法華経』の位置づけは、とりもなおさず吉蔵の法華経観を構成するもので重要である。また、『法華経』の宗旨を吉蔵がどのように捉えたかという課題も、実際には、この教判思想と大いに関係がある。本章はこのような問題を考察することによって、吉蔵の法華経観を明らかにすることを目標としている。

本章は「吉蔵の教判思想と法華経観」と題して、次の七節から構成される。

第一節「吉蔵の経典観」においては、大乗経典が道を顕わすことにおいて平等であるとする吉蔵の主張を確認し、小

乗経典はなぜ除外されるのか、多くの大乗経典が平等であるならば、なぜ多くの経典が存在するのか、などの問題への吉蔵の解答を考察する。

第二節「吉蔵における三種法輪説」においては、大乗経典の価値的平等性を主張する立場から、主として『華厳経』と『法華経』の価値的平等性を立証するために考案された一種の教判思想が三種法輪説であることを明かし、さらに、三種法輪説の形成過程や、三種法輪をめぐる思想的な諸問題を考察する。

第三節「吉蔵における四調柔」においては、吉蔵は『華厳経』以後、『法華経』以前の小乗、大乗の経教を四種の教え（人天教・二乗教・自教・他教）に整理して、これを四調柔と呼んでいるので、この概念の意義やその概念の形成過程を考察する。

第四節「吉蔵における直往菩薩と廻小入大菩薩」においては、吉蔵における直往菩薩と廻小入大菩薩の二種類の菩薩の概念の形成過程、思想的意義を明らかにする。

第五節「『法華経』と諸大乗経典との比較研究」においては、吉蔵が試みた『法華経』を中心とする『華厳経』『般若経』『涅槃経』『勝鬘経』それぞれとの個別的な比較研究を考察する。これは、大乗経典に価値的な差別を設ける頓漸五時教判に対する吉蔵の具体的な批判について論じるものである。

第六節「吉蔵における『法華経』と仏性」においては、『涅槃経』の独説とされる仏性が『法華経』にも説かれると主張する吉蔵の論証方法を考察する。これは吉蔵における『法華経』と『涅槃経』との比較研究を考察するものでもある。

第七節「吉蔵における『法華経』の宗旨観」においては、『法華経』の宗旨（根本趣旨）が何であるかについて、旧来の学説に対する吉蔵の批判を考察し、あわせて吉蔵の思惟の基本的特色を考察する。

第一節　吉蔵の経典観

一　問題の所在

吉蔵は、『法華玄論』巻第二に、

多くの大乗経は道を明らかにすることについて、かえって相違はないはずである。

諸大乗経顕道、乃当無異。（大正三四・三七八下）

と述べ、『法華義疏』巻第五に、

多くの大乗経は道を明らかにすることについて別なものはない。

諸大乗経顕道無二。（同前・五一八下）

と述べているように、多くの大乗経典は道を明らかにすることについて相違はないこと、したがって、価値的に平等であることを主張している。このことが吉蔵の経典観の基本であることはよく知られていると思う(1)。この吉蔵の経典観は、経典の価値的な高低浅深を判定する教判、たとえば吉蔵が彼の著作の随所で批判した慧観の頓漸五時教判の概念とは、かなり趣きを異にしている(2)。そこに、すべての二元対立を越えた諸法の無差別平等・不二を観る無所得(3)を、自己の根本的立場とする吉蔵の思想的特色を看取することは、もちろん可能であるが、ここに一つの疑問が生じる。それは「顕道無異」が大乗経典に限られ、小乗経典が除外されていることに関しての疑問である(4)。つまり、大乗と小乗の差別を温存しているのは、無所得の立場に照らして、思想的に不徹底を免れないのではないかという疑問である。

二　顕密の四門・傍正の四門

そこで、まず、大乗と小乗とを区別する根拠を問うことによって、「諸大乗経顕道無異」（以下、この表現を、吉蔵の経典観を示すものとして用いる）の内実を明らかにしよう。もちろん、大乗と小乗の区別は、『法華玄論』巻第三[5]や『三論玄義』[6]に示されているように、形式的には、経典・論書に根拠のあることであるが、さらに思想的な根拠が探られねばならない。そこで、この問題の解決の示唆を、『法華遊意』の顕密の四門や傍正の四門[7]に求めてみよう。顕密の四門は次のように図示される。[8]

①顕教菩薩・不密化声聞——『華厳経』
②顕教声聞・不密化菩薩——三蔵教
③顕教菩薩・密化声聞——『般若経』
④顕教菩薩・顕化声聞——『法華経』

また、傍正の四門は次のように図示される。[9]

①正顕真実・傍開方便——『華厳経』
②正閉方便・正隠真実——三蔵教
③正顕真実・傍閉方便——『般若経』
④正開方便・正顕真実——『法華経』

これらによって、大乗と小乗の思想的相違を考えると、次のようになる。すなわち、①・③・④の大乗には、「顕教菩薩」「正顕真実」[10]という共通点があり（声聞に対しては「不密化」「密化」「顕化」というように三者異なる態度を取り、また、方便についても、「傍開」「傍閉」「正開」というように異なる位置づけをしているが）、これに対して、②の小乗は、菩薩を教化せず、真実を隠すと規定されている。したがって、真実は菩薩に対してのみ顕わされ、声聞に対しては隠されて

いるのである。ただし、『法華経』では、機根を調柔されて菩薩の十信の初心に入った声聞、すなわち廻小入大の菩薩[11]に対するから、この声聞に対しても真実が顕わされることになる。

これを要するに、①・③は、声聞に対しては真実を顕わさず、菩薩に対しては真実を顕わし、④の『法華経』は、声聞に対しても、菩薩に対しても真実を顕わす。これに対して、②の小乗は、声聞に対しては三乗の教えを与え、それが方便であることを明かさず、一乗の真実を隠し、菩薩に対しては、そもそも教化しないのであるから、当然真実を顕わさない。したがって、諸大乗経典は声聞に対する教化態度は異なっていても、菩薩に対して真実を顕わす点は共通であるから、その点を捉えて「顕道無異」と主張されるのである。[12]そして、このような意味においては、小乗はこの仲間に入ることはできないのである。

三　諸部の経典の差別の根拠

以上、諸大乗経典の平等の側面を考察してきたので、次に、諸部の経典の差別が成立する根拠について考察する。吉蔵はこの問題に対して、『法華玄論』巻第三において、傍正二義と逗縁不同の二点から答えている。[13]

まず、傍正二義とは、一経の中心的教説を正宗とし、明瞭には説かれない補助的な教説を傍義とすることをいう。たとえば、『般若経』[14]は無所得を、『法華経』は一乗を、『涅槃経』は仏性をそれぞれ正宗として、それぞれ他の二つを傍義とするのである。これの思想的意味は、諸部の差別の事実を正宗の相違によって説明するとともに、傍義の存在を承認することによって、諸部の差別を絶対的に固定化することを避け、差別を持ちながらも、互いに通じる点を指摘して、「顕道無異」に一つの根拠を与えていることである。

このように、諸部の差別は正宗の相違に基づくのであるが、この正宗が各経典において相違する理由を示すものが逗縁不同[15]の考えである。『法華玄論』巻第三に、

多くの経は（衆生の）機縁にぴったりした教えを説くことがそれぞれ異なり、互いに（教えを）開示したり、（教

えの重複を）避けたりする。『般若経』には無所得実相を詳しく説いたので、『法華経』にはこれを明かさず、（『般若経』には）まだ一乗の因果を詳しく説いていないので、（『法華経』には）これを詳しく明かす。

衆経逗縁不同、互相開避。波若已広明無所得実相、故法華不明之、未広説一乗因果、故広明之。（大正三四・三八八中）

とあるように、経典が衆生の機縁に適合した教えを説くことが、各経典においてそれぞれ異なっているので、結果的に、各経典の中心的教説の重複が避けられるのである。たとえば、引用文に示したように、『般若経』の対告衆には無所得実相が適合した教えとされ、『法華経』の対告衆には一乗の因果が適合した教えとされるので、それぞれそのような教えが与えられるのである。

四　浄影寺慧遠との共通性と相違性

さて、吉蔵の「諸大乗経顕道無異」の思想は、経典を価値的に序列づける教判の伝統とは異質であるが、決して吉蔵の独占ではなく、浄影寺慧遠にその先蹤を求めることができる。(16)

慧遠は、『大乗義章』衆経教迹義(17)において、劉虬の五時教判を批判して、大乗経典の間に価値的な浅深差別を設けることを厳しく排している。慧遠の思想の要点を整理すると、経典には各経典によって相違する「行徳」と、個々の経典の根底にある「所表の法」（各経典の言葉によって表現される普遍的な真理）があるので、種々に説かれる行徳に目を奪われて、大乗経典を差別するのは誤りで、各大乗経典が共通に説く「法」に注目して、その平等性を認識しなければならない。そして、行徳の相違によって、経典の宗趣が相違し、諸部の差別が成立するとされる。(18)以上の慧遠の思想を吉蔵のそれと比較すると、慧遠の言う普遍的な「法」は、吉蔵の言う「道」と同じであり、行徳の相違による宗趣の相違は、吉蔵の言う各経典における正宗の相違と同じである。

これを要するに、慧遠にも、「諸大乗経顕道無異」という吉蔵の思想と共通する思想があったと言えよう。しかし、

諸部の差別の根拠については、慧遠は宗趣の異なり（これは吉蔵の傍正の二義に類似する）を言うのみで、逗縁不同という点については言及していない。吉蔵は、この「縁」に着目することによって、慧遠が二蔵判を確立したり、慧光（四六八—五三七）の四宗判を批判的に受容しただけなのに対して、諸部の差別を衆生との関係において、すなわち、衆生の機根を調熟するという視点に立って、有機的に統一する教判思想の形成に注意を払うことができたのである。(19)

(1) 平井俊榮『中国般若思想史の研究——吉蔵と三論学派』（前掲）四八二—四八四頁を参照。伊藤隆寿「吉蔵の経典観と対機の問題」（『日本仏教学会年報』四九、一九八四年三月）を参照。

(2) このことに関して、平井俊榮氏は「吉蔵の教判説として誤伝された「二蔵三輪説」というものも、むしろ教判論の反立として説かれたもの」「吉蔵の徹底した教判嫌い」（『法華玄論の註釈的研究』二五頁を参照。前掲）と指摘しているが、教判を各経典の間に価値的な高低浅深をつけるという狭い意味に取らず、各経典の思想的特色を把握することによって、釈尊一代の教化を整理、秩序化するという広い意味に取るならば、吉蔵の教判思想を取り挙げることは言うまでもなく十分に可能である。

(3) 平井俊榮『中国般若思想史の研究——吉蔵と三論学派』（前掲）四〇六—四一〇頁を参照。

(4) 『百論序疏』に「一切経亦通明中道、通明正観、則一切経是一経」（大正四二・二三二下）とあるように、稀に一切経の平等性を指摘することはあっても、大体において大乗と小乗とを区別する、いわゆる二蔵判（一切経を声聞蔵と菩薩蔵の二蔵に分類する教判）は吉蔵の著作の随所に見られる。

(5) 大正三四・三八二中—下を参照。

(6) 大正四五・五中—下を参照。

(7) 顕密の四門や傍正の四門は、『浄名玄論』巻第七（大正三八・九〇〇中）や『維摩経義疏』巻第一（同前・九〇九中—下）にも説かれている。村中祐生「嘉祥大師『二蔵義』の成立考」（『南都仏教』二二、一九六九年一月。また、『天台観門の基調』所収。前掲）を参照。

(8) 大正三四・六四五上を参照。

(9) 同前・六四五中—下を参照。

(10) 「真実」とは、『法華遊意』においては、「究竟因果」「大乗究竟」「一乗」などと種々に規定されている。

(11)『法華義疏』巻第七、「問。声聞廻小入大得入十信位者、為入十信初心、為十信満足耶。答。但入十信初心」（大正三四・五四三中）を参照。また、廻小入大の菩薩については、本書の第二篇・第二章・第四節を参照。

(12) 菩薩に対する教化という視点においては、諸大乗経が平等視され、この認識は吉蔵において一貫しているが、声聞に対する教化においては、『法華経』が最重要視されていると評せよう。吉蔵は『法華経』の思想的特色の一つを、一乗思想による二乗作仏に見ており（『法華論疏』巻下、「又二乗作仏、是法華正宗」大正四〇・八一七下。『法華義疏』巻第七、「故授二乗記、是此経之正宗、故偏挙之」大正三四・五四四下。『法華義疏』巻第無八、「授記既是法華要義、亦是衆経大宗」同前・五六五中などを参照）、『華厳経』以後の一切の経教を、声聞が『法華経』において最終的な教化を受けるまでの調柔の過程として捉えているからである。このことを明瞭に示すものが「四調柔」の概念である。これについては、本書の第二篇・第二章・第三節を参照。

(13) 傍正二義と逗縁不同については、『大乗玄論』巻第五、教迹義においても論及されているが、これは『法華玄論』から採録したものである（大正四五・六五下一行〜六六上六行と大正三四・三八八上二六行〜下二行）。『大乗玄論』の吉蔵撰述そのものに疑点があるので、撰述年代のほぼ確定している『法華玄論』に基づいて論じるべきであろう。

(14) 大正三四・三八八中を参照。

(15) 平井俊榮『中国般若思想史の研究——吉蔵と三論学派』（前掲）四八三頁には、「〈逗〉は『とどまる』『避ける』の意であるが、この場合は後者の意が適当である」とあった。この解釈は誤りで、拙稿「吉蔵の経典観」（『印度学仏教学研究』三〇—一、一九八一年一二月）において、「『織田仏教大辞典』の『逗機』の項に、『逗は投合。仏が対機に相応したる種々の教を説くを云ふ』（一二六五頁上段）とあるのを参照。機とあるも、縁とあるも、同じく衆生の機縁を指すことはいうまでもない」と指摘した。平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（前掲）四三三頁の注（21）には「『逗』は投合の意で、逗縁は仏が対機に相応した種々の教を説くことをいう」と、前説を改めている。

(16) 慧遠の教判については、吉津宜英「浄影寺慧遠の教判論」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』三五、一九七七年三月）を参照。

(17)『大乗義章』衆経教迹義が吉蔵の著書などを参照して、慧遠の弟子が後から追加したものであるとする説がある。末光愛正「『大乗義章』「衆経教迹義」に於ける浄影寺慧遠撰の問題——吉蔵著書との対比」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』一三、一九八一年七月）を参照。

(18)「言定宗者、諸経部別、宗趣亦異。……如是等経所明各異。然其所説皆是大乗縁起行徳究竟了義。階漸之言不応輒論」

（大正四四・四六六下―四六七上）を参照。また、同様の思想は、『大乗義章』二諦義においても説かれ、そこでは慧光の四宗判を批判して、「勿得於中輒定浅深」（同前・四八三中）を参照。

(19)　『法華玄論』巻第一の如来の十種の大恩を明かす段（大正三四・三六七下―三六八上を参照）や、巻第七の「信解品譬喩義」（同前・四一六上を参照）において、吉蔵は信解品の譬喩に基づく一応のものとして五時教判を説いている。この点、「諸経対縁不同、故明宗互異耳」（『法華玄義』巻第九下、大正三三・七九五中）と述べ、やはり五時教判を立てる智顗・灌頂と同じ問題意識に立っている。信解品の譬喩と五時教判との関係については、本書の第三篇を参照。

第二節　吉蔵における三種法輪説

一　問題の所在

第一節で考察したように、吉蔵の経典観の基本は「諸大乗経顕道無異」という言葉に示されるように、諸大乗経の価値的平等性を主張することにあった。この立場から、主として『華厳経』と『法華経』の価値的平等性を立証するために考案された一種の教判思想が三種法輪説である。(1) 本節では、吉蔵の法華経疏によって、根本法輪・枝末法輪・摂末帰本法輪の三種法輪の形成過程や、三種法輪をめぐる思想的な諸問題を考察する。

吉蔵の法華経疏の撰述順序についてはすでに考察したように、『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』『法華統略』の順に撰述されたと推定されるので、第二項においては、最初の『法華玄論』における三種法輪説の先駆形態を考察する。『法華玄論』においては、後に三種法輪へと発展するべき思想的萌芽は見られるが、三種法輪の名称は成立しておらず、根本法輪の名だけが見られる。

『法華義疏』においては、三種法輪の名称に若干の字句の異同が見られるものの、その名称と思想内容が確立したと言える。(2) さらに、三種法輪の名称を借りて、菩薩や仏身への応用も見られるほどである。(3) 『法華遊意』や『法華統略』においても、多くの箇所で三種法輪に言及しているが、新しい展開はほとんど見られず、『法華義疏』において三種法輪をめぐる重大な問題はほとんど論じ尽くされていると言ってよい。

そこで、第三項以下では、『法華義疏』を中心資料とし、必要に応じて『法華遊意』『法華統略』をも参照しながら、三種法輪をめぐる思想的な諸問題を考察する。

第三項では、根本と枝末の概念規定について論じ、その考察に基づいて、『般若経』が一応、枝末法輪とされる理由

について考察する。第四項では、一応の論として『般若経』は枝末法輪とされるが、『般若経』の説時についての吉蔵の考えからすると、『法華経』より後の説法とされる後分の『般若経』は摂末帰本法輪と規定される可能性があるのではないかという問題を提起する。第五項では、『法華経』の経文解釈の理論的枠組みとして三種法輪が論じられている用例を検討することによって、三種法輪の思想形成が『法華経』の説相に直接基づいていることを示す。第六項では、『法華経』が三種法輪すべてを具足すると言われることの思想的意義について考察する。

二　『法華玄論』における三種法輪の先駆形態

『法華玄論』は全体が六章から成るが、その第二章の「序説経意」に、

また次に、根本法輪を説こうとするので、この経［『法華経』］を説く。根本法輪とは、三世の仏たちがこの世に出現して一つの偉大な仕事という理由のために、すぐに一乗の道を説くことを意味する。ただし、（衆生の）宗教的能力・条件が（一乗の道を聞くことに）まだ耐えないので、一乗について（区別して）三乗を説く。つまり、一乗を本とし、三乗の教えを末とする。ただし、（衆生の）大乗を聞くべき条件が成熟して一乗を受けることに耐える以上、今、また根本法輪を説こうとするので、この経を説くのである。

復次欲説根本法輪、故説是経。根本法輪者、謂三世諸仏出世為一大事因縁即説一乗之道。但根縁未堪、故於一説三。即以一乗為本、三乗教為末。但大縁既熟堪受一乗、今欲還説根本法輪、故説此経也。（大正三四・三六六上）

とある。ここでは、後に定型化される三種法輪のうち、根本法輪の名だけ存し、他の枝末法輪、摂末帰本法輪の名称は成立していない。三世の諸仏は、はじめ一乗の道を説くが、衆生の根縁が未熟なために三乗の教えを説く。その結果、衆生の根縁が十分に成熟し、これに対して再び一乗を説くとされる。

つまり、最初に根本法輪とは一乗の道を説くことであると述べ、最後に再びこの根本法輪を説くために『法華経』を説くのであると述べている。(4)そして、一乗を本とし、三乗を末としている。すなわち、根本法輪とは一乗のことで、三

乗の末に相対した概念であることが分かる。

三世の諸仏が最初に説く根本法輪が『華厳経』の説法を指すことは、次下に展開される『法華経』と『華厳経』との比較によっても推定されるが、他の箇所(5)では、『華厳経』の説法を根本法輪と明言している。

『法華経』には再び根本法輪が説かれるとあるが、後に摂末帰本法輪と規定される『法華経』がここでは根本法輪と言われる点が注目される。いわば三種法輪の先駆形態が示されているわけであるが、まだ体系化されていないだけに、かえって吉蔵の原初的な問題意識が看取される。それは、『華厳経』と『法華経』とを同じく根本法輪と規定することによって、二経の思想の同一性、価値の平等性を示すことであったと考えられる。つまり、

南方の五時の説［三乗別教・三乗通教・抑揚教・同帰教・常住教］や北方の四宗の論［因縁宗・仮名宗・不真宗・真宗］の場合は、みな「『華厳経』を円満の教えとし、『法華経』をまだ十分でない説とする」と言っている。

若如南方五時之説北方四宗之論、皆云華厳為円満之教、法華為未了之説。(同前)

とあるように、南北朝時代の頓漸五時教判や四宗教判(6)では、『華厳経』が『法華経』よりも高い価値を有するものとされていたという背景があった。吉蔵は、これらの教判思想に対して、『法華経』と『華厳経』との思想的同一性を示したかったのである。次下に展開されている『法華経』と『華厳経』との詳しい比較研究(7)からも、このことは十分に確認されるであろう。

次に、枝末法輪の名称はまだ成立していないが、「即以一乗為本、三乗教為末」とあるように、一乗の本に対して、三乗が末と規定されているので、枝末法輪は、思想的には十分熟しているように思われる。

次に、摂末帰本法輪とは、末を摂して本に帰す法輪（末を収め取って本に帰着させる教えの意）であるから、本末相対の場で成立する概念であるが、思想の内容として根本法輪と変わらない。『法華経』が根本法輪とされていることから、そう言えるであろう。ただし、末を摂して本に帰すということは、『法華経』の内に論理的に末も本も含むということになり、たんに根本法輪と同じと言うだけではなく、『法華経』が三種法輪すべてを具足するという思想にまで発展す

る必然性を持っていると言えよう。もちろん、『法華玄論』の段階では、摂末帰本法輪の名称もなく、『法華経』の三種法輪具足の思想もまだ表明されていない。

要するに、『法華玄論』では、『法華経』と『華厳経』との同一性を示すために、根本法輪という概念が用いられたにすぎず、三種法輪の形成は試みられていない。しかし、後に定型化された三種法輪から振り返って見ると、『法華玄論』には、その思想的萌芽が十分備わっていると評せよう。

三　根本と枝末の概念規定

『法華玄論』においては、摂末帰本法輪という名称は確立していなかったが、『法華義疏』においては、収末帰本法輪と呼ばれることもあるが、摂末帰本法輪の名も見られる。もちろん両者は同義と考えてよい。

この摂末帰本ということに関して、

今、この経［『法華経』］の根本を明らかにするのに、全部で二門がある。第一に一仏乗について区別して三乗を説く。本から末を生起することを意味する。第二に三乗を集めて一乗に帰着させる。末を収めて本に帰着させることである。上の『無量義経』が出生の意義を明かすことは、とりもなおさず『法華経』が本から末を生起することを示す。今、また（釈尊が）無量義処定に入ることは、とりもなおさずこの経には末を収めて本に帰着させることを明かすことを示す。この（本から末を生起することと、末を収めて本に帰着させることとの）二つは経の全体であるから、開発序とするのである。

今明此経大宗、凡有二門。一者於一仏乗分別説三。謂従本起末。二会三帰一。則摂末帰本。上無量義経明出生義、即顕法華従本起末。今還入無量義処定者、即顕此経明摂末帰本。此二既是経之始終、故為開発序也。（同前・四六九上）

とある文が注目される。ここには「従本起末」「摂末帰本」という語句が出ている。一乗の本から三乗の末を生起する

ことが「従本起末」で、三乗の末を集めて一乗の本に帰着させることが「摂末帰本」である。この「摂末帰本」は、三種法輪の摂末帰本法輪とは直接の関係はないが、このような本と末との関係についての思惟を基盤としながら、摂末帰本法輪の名称が成立していったと考えられる。「従本起末」もまた、枝末法輪の名称が成立するための基本的思惟を示していると言えよう。このことは、枝末法輪が「従本起末法輪」と呼ばれる例[8]からも確認できる。

ところで、根本と枝末という名称から、根本が価値が高く、枝末が低いと考えられやすい。実際、根本と枝末という対概念が価値的な高低を示すように使用されることは、一般によく見られることである。三種法輪の解釈において、このように根本と枝末を価値的な概念と見て、『大品般若経』が枝末法輪に含まれることに疑問を提起した学者もいた。[9]しかし、すでに述べたように、一乗と三乗との生成・収束に関する論理的な関係を、本末の概念を用いて明示したのであるから、第一義的には、根本と枝末は、価値的な浅深を示す概念と見るよりも、論理的な関係を示す概念と見るべきである。

また、三乗の中の声聞乗、縁覚乗の二乗は小乗で、仏乗は大乗である。つまり、三乗の中には、小乗と大乗とをともに含むことになる。したがって、大乗と小乗とを対比する視点と、一乗と三乗とを対比する視点とは互いに異なっていることを知らねばならない。

吉蔵によれば、三種法輪は一乗と三乗との対比に基づく教判思想なのである。『法華経』が釈尊の化導を三乗→一乗という図式で整理していることは方便品に明らかであるが、吉蔵はさらに解釈を加えて、一乗→三乗→一乗という図式で釈尊の化導を整理した。この図式にのっとって、三種法輪が形成されたのである。したがって、三種法輪を、大乗→小乗→大乗という図式で捉えるならば、[10]『般若経』などの諸大乗経を小乗と同じく枝末法輪に収める吉蔵の考えの根拠を理解できないであろう。『般若経』などの諸大乗経を枝末法輪に収めるという明文はないが、『法華遊意』に、

一応は『華厳経』を根本法輪とする。『華厳経』の後から『法華経』の前までを枝末の教えとする。

一往則花厳為根本法輪。自花厳之後法花之前為枝末之教。（同前・六三五中）

とあり、『法華統略』巻一に、

さらにまた、三種法輪はこれ［声聞］を列することがそれぞれ異なる。根本法輪は、（声聞に対する教化が）密でもなく顕でもない。第二に枝末の教えは、密であって顕ではない。第三に摂末帰本（法輪）は、顕であって密でない。（『華厳経』では）五百（の声聞）が座にあっても、見たり聞いたりしないからには、顕わに教化することではない。また密かに教化することでもないので、顕密でないと名づける。今、偉大な法を説き、密かに財産を付与しようとするのは、密であって顕ではない。ここ［『法華経』］では、これ［声聞］を列することは、ただ顕であって密ではない。

又三種法輪列之各異。根本法輪謂不密不顕。二支末之教密而不顕。三摂末帰本顕而不密。五百在座、既不見聞、故非顕教。亦非密化、名非顕密。今説大法、密欲付財、謂密不顕。此列之、唯顕非密。（続蔵一―四三―一・六右下―左上）

とあることから、十分推定される。「顕」「密」は訳さなかったが、声聞を教化するあり方が秘密に行なわれることを「密」と言い、あらわに、明白に行なわれることを「顕」と言うのである。『法華遊意』の文は、『華厳経』以後、『法華経』以前の経教を枝末法輪とするのであるから、一応の論としては、『般若経』などの諸大乗経も枝末法輪に収められている。また、『法華統略』の文は、声聞の列座に関して、三種法輪の相違を示したものである。枝末法輪に該当する説明に「密欲付財」とあったが、これは信解品の譬喩に基づく表現であり、大品付財と言って、『大品般若経』に相当するのである。(11)

あくまで、三種法輪は、一乗→三乗→一乗という図式で捉えるべきである。このように理解してはじめて、中間の枝末法輪（三乗）に、小乗と大乗（『般若経』などの諸大乗経）とをともに含む理由が知られるのである。

先に、一乗と三乗との論理的な関係を示す概念として、根本と枝末を理解すべきだと述べたが、このように理解しなければ、『法華遊意』の「枝末妙」という概念の根拠を理解することができない。『法華遊意』においては、釈尊の一化

の始終に五種の妙があるとして、根本妙・枝末妙・摂末帰本妙・絶待妙・無麁妙について解説している。前の三妙が三種法輪に基づいていることは言うまでもない。枝末妙については、

第二に枝末妙である。一仏乗について区別して三乗を説く。三の中の二を麁と名づけ、仏乗を勝れたものとするので、妙と呼ぶ。

二枝末妙。於一仏乗分別説三。三中之二目之為麁、仏乗為勝、故称為妙。（大正三四・六四一下）

とある。声聞乗・縁覚乗・仏乗の三乗のうち、仏乗は妙と規定されるのである。したがって、『般若経』などの諸大乗経は仏乗（大乗）を説き、この仏乗が妙と言われるのであるから、『般若経』などを含む枝末法輪が、一義的に根本法輪、摂末帰本法輪よりも価値的に劣るとは言えない。枝末法輪の三乗の中の仏乗は、根本法輪、摂末帰本法輪と価値的に同格であり、これは諸大乗経を価値的に平等視する吉蔵の立場から言って当然のことである。したがって、根本、枝末を価値的な概念と捉えて、低価値の枝末法輪に『般若経』などの諸大乗経を含むことに疑問を呈するのは、根本、枝末の概念の理解の仕方に問題があると言わねばならない。

では、一乗を根本とするならば、一乗と諸大乗経に説かれる仏乗（大乗）とを同一と見る吉蔵の立場からは、仏乗を説く『般若経』なども根本法輪と言われねばならないのに、なぜ、『般若経』は一応、枝末法輪に入れられるのか。そこに見られる吉蔵の視点は何なのかを考えねばならない。

この問題に関して、『浄名玄論』巻第七に、

質問する。『大品般若経』の中に真実を論じることと、『法華経』の一乗という真実とどんな相違があるのか。

解答する。古い説では「大乗は劣り、一乗は優れている」と言っている。今は、そうではないと思う。『大品般若経』は小乗に対して大乗を明らかにする。『法華経』は小乗を除いて大乗を示す。大乗に二つはないのである。

問。大品中辨真実、法華一乗真実何異。

答。旧云、大乗則劣、一乗則勝。今謂不然。大品対小明大。法華除小顕大。大無二也。（大正三八・九〇〇下）

とある。これは『大品般若経』の大乗と『法華経』の一乗とは、価値的に平等であると主張しているのであるが、『大品般若経』は小乗に相対して大乗を明かし、『法華経』は小乗を廃して大乗を示すというように、小乗に対する態度の相違点を浮きぼりにしている。つまり、『般若経』は仏乗を説くが、声聞乗、縁覚乗を廃していない。その点が、慧観の五時教判の中で、三乗通教と規定された理由でもあったのである。(12)

このように二乗との関係によって、大乗と一乗とが区別される場合があり、『法華論疏』巻上でも、

相違というのは、大乗はまだ二乗を廃さず、一乗はすでに二乗を廃している。大乗は密かに二乗を廃し、一乗は顕わに二乗を廃している。

所言異者、大乗未廃二、一乗已廃二。大乗密廃二、一乗顕廃二。（大正四〇・七八七下）

と述べている。また、『法華遊意』には、

如来は大小の二つの（衆生の）機縁に趣くから、大乗・小乗の二つの教えを説くのである。二つの教えを説くけれども、最終的に一乗を示すためだからである。

如来赴大小二縁、故説大小二教也。雖説二教、終為顕一乗故。（大正三四・六四四中）

とあり、大乗、小乗を説くのは、究極的には一乗を示すためであると述べている。このことは、『般若経』などの諸大乗経が枝末法輪に入れられる理由を解明する鍵となるものである。

吉蔵は『華厳経』と『法華経』の間に介在する人天教・二乗教・自教（『般若経』）・他教（諸方等経）の四教は、機根が未成熟のために、はじめて説いた一乗に相当する『華厳経』を受け入れられなかった声聞の機根を、『法華経』を聞くことができるまでに調柔する働きを持つものと考えた。これがいわゆる「四調柔」である。(13)

この四調柔（四教）がたんに『法華経』に入るための方便説で、それ自体の独立した価値はないのかという問題について、吉蔵は『法華義疏』巻第七において、

質問する。この四教によって小心を調伏して、一乗を悟ることができる場合は、この四教はすべて一乗に入るため

の方便である。もしそうであるならば、四教は当然すべて方便の教えであるか。

解答する。そうではない。前の二教は方便の教えであるから、方便の教えによって一乗に悟入するので、方便の教えを一乗の方便とするのである。後の二教はいずれも大乗であり、とりもなおさず真実の教えである。ただし、真実の教えによって一乗に悟入するので、真実の教えを『法華経』に入るための方便とするのである。

問。此四教調伏小心、得悟一乗者、此之四教悉是入一乗之方便。若爾、四教応倶是方便説教耶。

答。不然。前之二教是方便教、故籍方便教悟入一乗、則以方便教為一乗方便也。後之二教並是大乗、即是真実教。但籍真実教悟入一乗、故以真実教為入法華之方便也。（同前・五五二下—五五三上）

と述べている。四教のうち、人天教と二乗教は方便説であるが、後の二教、すなわち、自教と他教は大乗であるから、真実教であると断定している。ここには、「諸大乗経顕道無異」の立場が貫かれていると言えよう。つまり、方便の語義には、真実を明かしていないという意味と、巧みな手だてという意味との二種があり、混同してはならない。したがって、自教と他教とは、真実を明かしていないという意味の方便説ではないが、『法華経』に入るための巧みな手だてとしての方便であると言われるのである。

とくに、『大品般若経』と方便との関係については、

古い説では「『般若経』や諸方等経はすべて『法華経』より劣るので、『法華経』の方便である」と明かしている。今、菩薩たちは『般若経』の中ですべて悟りを得、声聞は鈍根で、菩薩の究極的な教えを借りて悟りを得るきっかけとするので、方便と言うだけであることを明かす。『大品般若経』がまだ究極的でないから方便と呼ぶのではないのである。

旧明波若及諸方等経皆劣於法華故是法華之方便。今明諸菩薩等於波若中皆已得悟、声聞鈍根、仮菩薩究竟之教為得悟縁由、故云方便耳。非是大品未究竟称為方便也。（同前・五五七上）

とある。すなわち、「諸菩薩等」は『大品般若経』において得悟し、「声聞」は『大品般若経』において得悟することが

できず、『大品般若経』の教えをただ得悟のきっかけとするだけであるから方便と言われる、と説明している。つまり、声聞にとってのみ、『大品般若経』は『法華経』に至るための方便なのである。

これを要約すると、『般若経』などの諸大乗経は、声聞にとっては、『法華経』の一乗に入るための方便であるので、この点を明示するために、小乗のみならず、諸大乗経も枝末法輪に収められたのである。すなわち、三種法輪は、基本的には『華厳経』と『法華経』との思想的同一性を定立するとともに、その中間の経教を一乗に入るための方便と捉えているのである。それ故に、『般若経』が枝末法輪に収められることも、ある限定された視点に基づくものであり（声聞にとってのみ方便となるだけであるから）、またその限りでは十分に根拠のあることなのである。このことを明瞭に表現しているのは、『法華統略』巻六の、

次第とは、三輪のようなものである。前には菩薩のために根本（法輪）を説き、中間には（声聞と縁覚の）二乗のために枝末（法輪）を説き、後には摂末帰本（法輪）を説くのである。

次第者、如三輪。前為菩薩説根本、中為二乗説枝末、後明摂末帰本也。（続蔵一―四三―一・八八右下）

の文である。とくに声聞、縁覚の二乗のために説かれる教えが枝末法輪とされているのである。

三乗は声聞の機根の調柔のために説かれた教えであるから、枝末法輪の中に小乗と大乗とをともに含むことは、一乗との対比のうえでは、十分根拠のあることであると言えよう。声聞蔵、菩薩蔵の二蔵判が価値的な判定基準であるのに対して、三種法輪は一乗と三乗との論理的な関係（三乗は一乗から生起し、ついには一乗に帰着する）に基づきながら、声聞の機根の調柔過程を整理しようとしたものである。三種法輪は『法華経』の説に基づくものであるが、たんに『法華経』一経のみに当てはまる特殊なものではなく、声聞の調柔という視点を忘れなければ、釈尊の化導を整理するのに有効な教判思想と評せよう。

ところで、三種法輪では、大乗、小乗がともに枝末法輪とされているが、もちろん大乗と小乗の区別は重要である。三種法輪との関係で注目されるのは、『法華統略』巻四の次の文である。すなわち、

本末の四句を解釈する。第一に根本であって枝末ではない。一乗法輪を意味する。第二に枝末であって根本ではない。四乗の教えである。第三に根本でもあり枝末でもある。とりもなおさず『法華経』以前の諸大乗経で、まだ三乗を廃さないものである。大乗があるから根本にほかならず、まだ小乗を廃さないので枝末がある。

釈本末四句。一根本非枝末。謂一乗法輪。二枝末非根本。四乗之教。三亦根本亦枝末。即法華前諸大乗経、未廃三乗者是也。有大乗故即是根本、未廃於小故有枝末也。(続蔵一―四三―一・六一右下)

とある。これによれば、第一句では一乗を根本としているが、第三句では大乗を根本、小乗を枝末としていることが明らかである。このように本末の規定が一定していないが、本末の四句を言うときには、大乗を根本、小乗(ここでは人乗・天乗を含めているが)を枝末とする規定の方が重要である。なぜなら、この規定に基づかなければ、第二句と第三句とを別立できないからである。

しかしながら、この本末の規定については、吉蔵自身に二通りの考えがあったと推定される。というのは、先の引用の次下に、

さらにまた、まだ小乗を廃しないので、根本と名づけない場合もある。仏乗に関するものはすべて根本である。仏乗でなければすべて枝末である。

又或未癈小、故不名根本。預是仏乗、皆是根本。非仏乗皆是枝末。(同前)

とあるからである。ここには、仏乗(大乗)は根本で、仏乗に非ざる四乗は枝末とする規定と、仏乗であっても、小乗との関係においてまだ小乗を廃さないものは根本ではないという規定との二種類がある。前者は本末の四句における規定であり、後者は三種法輪における規定である。

なお、『中観論疏』巻第一本で、『中論』二十七品の構成に三種法輪を当てはめるときには(14)、大乗を根本、小乗を枝末として取り扱っているようである。もっとも、大乗の迷失を破り、大乗の観行を明かす二十五品が根本法輪とされる場合、当然、大乗=根本のはずであるが、

最初の二十五品は一乗という根本の教えを述べている。

初二十五品申一乗根本之教。（大正四二・八下）

とあるところを見ると、吉蔵はここでは、大乗と一乗とを区別せず、ともに根本と規定している。これは『中論』の構成が大乗→小乗→大乗となっているので、大乗＝根本、小乗＝枝末として、三種法輪を応用したものと評せよう。一乗＝根本、三乗＝枝末とする三種法輪の通途の規定とは異なった特殊な用法であり、『中論』の構成を理解するために三種法輪を利用するという目的のために、大乗と一乗、小乗と三乗などの区別がやや曖昧になってしまったものと考えられる。

したがって、『中観論疏』の例から、三種法輪の根本、枝末の概念規定について、根本＝大乗、枝末＝小乗と結論するのは誤りで、あくまで本来的には、根本＝一乗、枝末＝三乗であると言わなければならない。そして、根本・枝末は、一乗と三乗との論理的な関係を示す概念であり、一応の論として、『般若経』などの諸大乗経が小乗と同じく枝末法輪とされるのは、それらの小乗・大乗を、声聞の機根を調柔するための経教として捉える視点に基づくものであり、決して理由のないことではなく、むしろそこに枝末法輪の深い意義が存するのである。

四　前分の『般若経』と後分の『般若経』

前項では、一応の論として『般若経』が枝末法輪とされる理由について考察した。実際、『般若経』が枝末法輪とされることは、前項で引用した文より明らかであるが、『法華遊意』からの引用文にあったように、これは一応の論と言わなければならない。というのは、『華厳経』『阿含経』『般若経』、諸方等経、『法華経』という説時の前後に基づいて、『華厳経』と『法華経』との中間の経教を枝末法輪に当てはめるので、『般若経』もまた枝末法輪とされるからである。ところが、この説時の順序は、信解品の譬喩に基づく一応のもので[15]、吉蔵は随所で、釈尊の化導の順序を固定的に捉えることを批判している。とくに、『般若経』については、『法華経』との説時の順序を考究して、前分の『般若経』と後

分の『般若経』とに二分する考えを確立した。

『法華玄論』巻第三に、『般若経』が阿鞞跋致品に菩薩の退を説き、畢定品に菩薩の不退を説く理由について、論主［龍樹］は「『般若経』は一時一会の説ではない」と言っている。この言葉から推し量ると、前分［『般若経』の前の部分］に（菩薩の）退を明かすのは、『法華経』の前においてであり、後分の不退は『法華経』の後においてである。

論主云、波若非一時一会説。以此言推者、則前分明退者在法華之前、後分不退者在法華之後也。（大正三四・三八五下—三八六上）

とあり、結局、

もしそうであるならば、『般若経』は前で『法華経』は後であるとか、『法華経』は前で『般若経』は後であるとか確定することはできない。

若爾者、不可定波若前而法華後法華前而波若後。（同前・三八六上）

と述べている。これは『大智度論』[16]に基づいて、前分の『般若経』は『法華経』以前に説かれたものであり、後分の『般若経』は『法華経』以後に説かれたものであると会通しているのである。同様のことは、『法華義疏』巻第七[17]や『法華遊意』[18]にも述べられている。

ところで、『法華義疏』巻第二には、

『法華経』の前には、本末の二輪［根本法輪と枝末法輪］がある。『法華経』から『涅槃経』まではすべて収末帰本の一乗法輪である。

法華之前有本末二輪。法華以去乃至涅槃皆収末帰本一乗法輪也。（同前・四七三下）

とある。つまり、『法華経』から釈尊最後の説法である『涅槃経』までは収末帰本一乗法輪＝摂末帰本法輪とされるのである。[19]

したがって、後分の『般若経』は『法華経』以後の説法とされるのであるから、論理的帰結としては、後分の『般若経』は摂末帰本法輪であるということになる。すなわち、前分の『般若経』は枝末法輪であるが、後分の『般若経』は摂末帰本法輪と言わなければならない。吉蔵自身はこのことを明言していないが、彼の言葉を総合すると、そう言わざるをえない。

摂末帰本法輪とは、三乗の末を収めて一乗の本に帰着させることであるが、この一乗と『般若経』との関係を考えるとき、『法華玄論』巻第三に、「古旧義」として紹介される「会法」（法開会）と「会人」（人開会）についての吉蔵の解釈が注目される。すなわち、

さらにまた、古い説では「『般若経』は法を開会したが、ただし人をまだ開会していない」と言っている。法を開会するとは、すべての法がみな諸法の真実の様相の中に入り、みな大乗の中に入り、またみな般若の中に入ることである。それゆえ、「もし真実の言葉があってすべての善法を収めるならば、般若こそそうであることが分かるはずである」とある。それゆえ、『般若経』は多くの修行を開会し、多くの修行はみな大乗に入ることが分かる。ただし、二乗の宗教的能力・条件は未熟であり、まだ開会に耐えられないので、まだ人を開会しないと言うだけである。密かに法を開会したので、一乗を説いたことが分かるはずである。ただし、まだ人を開会していないので、二乗の人は自覚しないのである。

又古旧義云、波若已会法、但未会人。会法者、一切法皆入諸法実相中、皆入摩訶衍中、亦皆入波若中。故云、若有実語摂一切善法者、当知波若是也。故知波若已会諸行、諸行皆入大乗。但二乗根縁未熟、未堪開会、故言未会人耳。以密会法竟、当知已是説一乗。但未会人、故二乗人不覚知也。（同前・三八三下）

とある。同様のことは、『法華義疏』巻第三にも説かれている。[20]つまり、『般若経』には法開会はあるが、[21]人開会はないと言っているのである。人開会は、声聞、縁覚、菩薩の三乗の人の差別を撥無して、成仏することのできる菩薩に統一することを意味する。『法華経』では、声聞、縁覚の二乗に対する成仏の授記が人開会に当たるのである。これに対し

て法開会とは、三乗の教えの差別を撥無し一乗に統一することであるから、一見すると法開会が摂末帰本法輪に当たるのではないかと誤解されやすいが、法開会があることと、人開会がないことが一組となって、前分の『般若経』の規定をなしていると解釈すべきであろう。吉蔵の言う『般若経』における法開会とは、決して『法華経』の法開会と同じではなく、人開会がないが故に、法開会の方も「密会法」とあるように、秘密の開会とされるのである。それ故、『般若経』の法開会と摂末帰本法輪を結びつけることはできない。

吉蔵は、後分の『般若経』と摂末帰本法輪との関係について言及していないので、筆者の推測の域を出ないが、説時の問題によって、あえて問題提起を試みた次第である。

五　『法華経』の経文解釈の理論的枠組みとしての用例

『法華玄論』における根本法輪の着想は、『法華経』と『華厳経』との思想的同一性（同じく一乗を説くこと）を示そうとしたものであった。ところが、『法華義疏』における三種法輪の形成は、『法華経』と『華厳経』との関係を定立しようとするよりも、より直接的には、『法華経』に説かれる釈尊の一生の教化の構図を、三種法輪によって明示しようとする着想に基づくものである。[22] 言うまでもなく、『法華義疏』は『法華経』の随文解釈を主たる内容とするものであるから、実際に三種法輪が説かれる場面は、『法華経』の説相に即しているのである。この点は『法華統略』も同様である。『法華遊意』の来意門の第六条には三種法輪の依文として、譬喩品と信解品の文を挙げているが、[23]『法華義疏』には他の箇所の例もある。いくつかの例を挙げて考察する。

まず、方便品の「仏告舎利弗。如是妙法」（大正九・七上）以下の文を、一乗真実門・三乗方便門・得失門・勧信門の四門[24]に分け、前の三門に三種法輪を配している。

さらにまた、この四門があるのは、一乗真実門は根本法輪を意味する。仏たちが世に出現するのは、ただ一つの偉大な仕事という理由を明かすためだけである。その内容は一道の清浄さが根本法輪であることである。ただし衆生

は福徳が少なく鈍根であり、一道を受けることができない。このために、一仏乗について、巧みな手段によって三乗を説く。（この三乗は）枝末法輪を意味する。一乗から三乗を生起する以上、また三乗を借りて一乗に通じさせようとする。もし三乗は一乗に帰着するためであることを知ることができれば、得であって失ではない。もし三乗を保持して一乗を受けなければ、失であって得ではない。それゆえ、得失門は収末帰本法輪を意味する。（釈尊の）始めから終わりまでの一生の教化を述べる以上、三輪の事がらはすべて備わっている。そうして後にはじめて衆生に信受するように勧めることができるので、第四の勧信門があるのである。

又有此四門者、一乗真実門謂根本法輪。諸仏出世但為明一大事因縁。謂一道清浄則根本法輪也。但衆生薄福鈍根、不堪受一道。是故於一仏乗方便説三。謂支末法輪。既従一起三、還欲令籍三通一。若能知三為帰一、則是得非失。如其保三不受一、是失而非得。故得失門明収末帰本法輪。既序始終一化、三輪事周。然後始得勧物信受、故有第四勧信門也。（同前・四九四中—下）

とある。釈尊の化導を、一乗→三乗→一乗の三段階に整理している文のそれぞれに三種法輪を配しているのである。

このように、『法華義疏』では、三種法輪が経文解釈の分科に応用されることが多い。(25) その理由は、『法華経』自身が釈尊の化導を一乗→三乗→一乗という図式で整理していると解釈されるからにほかならない。

また、化城喩品第七の化城宝処の譬喩や、五百弟子受記品第八の衣裏繋珠の譬喩を三段落に分けて解釈する理由として、三種法輪に言及している。すなわち、『法華義疏』巻第八に化城宝処の譬喩について、

第一に三世の仏たちに三種の法輪がある。第一に根本法輪である。一乗の教えを意味するのである。第二に枝末法輪である。一乗について三乗を説くことである。第三に収末帰本（法輪）である。三乗を収めて一乗に帰着させることを意味する。三輪を示すために、三つの譬えを立てる。

二者三世諸仏有三種法輪。一者根本法輪。謂一乗教也。二支末法輪。於一説三。三収末帰本。謂摂三帰一。為顕三輪、故立三譬。（同前・五七五上）

と述べ、同巻第九に、衣裏繫珠の譬喩について、

第三に如来の三種法輪を理解する。最初に根本法輪を理解し、次に枝末法輪を理解し、最後に摂末帰本法輪を理解するのである。

三者領如来三種法輪。初領根本法輪、次領枝末法輪、後領摂末帰本法輪也。（同前・五八一上）

と述べている。思うに、化城宝処の譬喩も衣裏繫珠の譬喩も方便品の思想（釈尊の教化を一乗→三乗→一乗という図式で整理することと、吉蔵によって解釈された）に基づいて立てられた譬喩であるから、その譬喩の内容が一乗→三乗→一乗という図式によって分析できるのは当然のことである。

このように、経文の分科や、譬喩の内容の理解に三種法輪が応用されていることは、『法華経』自身が釈尊の化導を三種法輪によって整理していると、吉蔵によって解釈されたことを意味している。つまり、一乗→三乗→一乗という図式という釈尊の化導の整理は、『法華経』自身において試みられたものと吉蔵は考えたのであり、吉蔵は『法華経』のその意を汲み取って三種法輪の説を確立したと評せよう。ここで、『法華経』自身ではなく、吉蔵の解釈を強調した理由は、方便品においては、一乗→三乗→一乗の三乗→一乗は誰の目にも明らかに示されているが、一乗（この一乗は吉蔵においては『華厳経』の説法を意味する）→三乗は自明のことではなく、吉蔵自身の解釈が加わっているからである。

六　『法華経』の三輪具足の意味

『法華経』は一応、摂末帰本法輪と規定されるが、また三種法輪すべてを具足すると言われる。このことは『法華義疏』巻第三において、三双との関係によって間接的に示される。すなわち、

昔の三乗は乗方便［方便の教法］を意味するのである。今、一乗を明かすのは乗真実［真実の教法］を意味するのである。昔の生滅の（仏）身は身方便［方便の仏身］を意味するのである。今の無生滅の身は身真実［真実の仏身］を意味するのである。（乗真実と身真実との）この二つをどちらも開示する理由は、釈迦の一代の教化に全部

で三時があるからである。第一にどちらも説き、第二にどちらも覆い隠し、第三にどちらも開示する。どちらも説くというのは、仏が最初に成道したときの『華厳経』の会で、大士［菩薩］たちのために究極的な法を説き、完全な（仏）身を明かすことである。それゆえ、「長者が師子坐に身を置き、宝物を並べる」とあるのは、とりもなおさずその事がらである。それゆえどちらも説くと説く。ただし、小さな器［声聞、縁覚］は（『華厳経』の内容に）まだ耐えられないので、鹿苑［初転法輪の地、ミガダーヤ］の会で、一乗を隠して三乗を明かし、（仏身の）本（身）を隠し迹（身）を開示する。そこで、「長者は傍らの使者を止め、改めて他の人を派遣し、りっぱな着物を脱いで、破れ垢じみた衣を着る」とあるのは、とりもなおさずその事がらである。どちらも覆い隠すことを意味するのである。『法華経』の会に至って、（乗方便と身方便の）二つの権［方便］をどちらも権であると打ち明け、（乗真実と身真実の）二つの実をどちらも示す。どちらも開示することを意味するのである。最初のどちらも説くことは根本法輪を意味し、次のどちらも覆い隠すことは枝末の教えを意味し、最後のどちらも開示することは収末帰本（法輪）を意味する。この（双説・双覆・双開の）三門はただ釈迦の一代の化導だけでなく、すべての仏たちの教門をまとめて収める。『法華経』は全体を統合し、三門をすべて備える。ただ昔のどちらも覆い隠すことに対するので、どちらも開示すると言うだけである。

昔日三乗、謂乗方便也。昔日生滅之身、謂身方便也。今明一乗、謂乗真実也。今無生滅身、謂身真実也。所以双開此二者、釈迦一化凡有三時。一者双説、二者双覆、三者双開。言双説者、仏初成道華厳之会、為諸大士説究竟法明円満身。故長者居師子坐羅列宝物、即是其事。故説双説。但小器未堪、故鹿苑之会隠一明三、覆本開迹。是以長者止於傍使、更遣余人、脱珍御服著弊垢衣、即是其事。謂双覆也。至法華之会、倶開二権、双示両実。謂双開也。初之双説謂根本法輪、次之双覆謂支末之教、後之双開謂収末帰本。此之三門非但釈迦一化、総摂一切諸仏教門。法華結会終始、具足三門。但対昔双覆、故言双開耳。（同前・四八四上）

とある。ここでは、釈尊の一化の始終を双説・双覆・双開の三時に分け、それらに三種法輪を配している。『法華経』

の初段には乗方便・乗真実を明かし、後段には身方便・身真実を明かしているという吉蔵の『法華経』把握[26]に基づいて、乗と身との方便・真実を指標として釈尊の説法教化を整理したのが三双と言えよう。[27]

『法華経』は、昔の双覆との相対のうえでは双開として位置づけられるが、釈尊の一化の始終を統一融合するという視点からは、三門すべてを具足すると言われることが特に注目される。したがって、『法華義疏』においては明言されてはいないが、三種法輪との関係においても、『法華経』は枝末法輪との相対のうえでは摂末帰本法輪と規定されるが、本質的には三種法輪すべてを具足することになる。このことは『法華遊意』において明言される。[28]『法華経』が釈尊の一化の始終を統合する経典であるという吉蔵の法華経観がよく示されていると言えよう。

このように、『法華経』が釈尊の一化の始終を統合するということは、吉蔵の他の教判思想においても示されている。たとえば、三摂法門[29]（摂邪帰正門・摂異帰同門・摂因帰果門）と『法華経』について、『法華義疏』巻第十において、

『法華経』以前にはただ（摂異帰同門の）一門があるだけである。この経の初分［方便品から法師品］は摂異帰同門を意味する。後分の経［見宝塔品から分別功徳品の格量偈］は摂因帰果門である。さらにまた、この経は（釈尊一代の教化の）全体を統合するので、三門すべてを備える。

法華之前唯有一門。此経初分謂摂異帰同門。後分之経摂因帰果門。又此経結会始終、則具足三門。（同前・六一一下）

と述べられている。このように、今昔相対のうえでは、『法華経』以前が第一の摂邪帰正門に当たり、『法華経』が第二、第三に当たる。しかし、『法華経』が一化の始終を統合するという視点に立てば、三門すべてを具足すると言われるのである。[30]

また、『法華遊意』において頓漸の四句を説き、[31]『法華統略』巻四において、『法華経』が頓漸を具足することを述べている。[32]また、『法華遊意』において、『法華経』が顕密の四門すべてを具足し、[33]傍正の四門すべてを具足すると説かれている。[34]また、『法華統略』巻一において、昔は五密（乗密・身密・寿密・土密・逆密）を説き、今は五顕（乗真実・身真

実・寿真実・土真実・逆真実）を説く、と今昔の説法を二分しながら、さらに、『法華経』は五顕ばかりでなく五密をも説くと述べられている。(35)

これらの用語の解説は省略するが、要するに、『法華経』が釈尊の一代の教化を統合することを種々の形で示したものと言える。『法華論疏』巻上では、『法華経』が諸経の中で最勝と言われる理由の一つに挙げている。すなわち、

さらにまた、理を窮め尽くす法を説き、聖人たちの心を述べ、仏たちの願を満たす。『華厳経』などの『法華経』以前の教えは理を窮め尽くす法であるけれども、まだ五乗の衆生がみな成仏することを明かさず、まだ仏たちの心を述べていない。このために、この経［『法華経』］が最も優れている。（『法華経』は釈尊の）一代の教化の全体を統合する。このために最も優れている。……その他の経はただその教えの範囲の中で内容を明かすだけで、まだ仏たちの心を述べていない。このために、この経が最も優れている。

又説尽理之法、暢衆聖之心、満諸仏之願。華厳等法華前教雖尽理之法、未明五乗衆生皆成仏、未暢諸仏之心。是故斯経最勝。結束一化始終。是故最勝。……余経但当教明義、未暢諸仏之心。是故此経最勝。（大正四〇・七八七中）

とある。この文を参考にして、『法華経』が釈尊の一代の教化を統合するということの意味を考察する。仏の教化は、声聞・縁覚・菩薩の三乗の人を対象として、実に多岐に分かれているが、『華厳経』『般若経』などの諸大乗経においては、菩薩の成仏は自明のことであるが、二乗の成仏は『法華経』においてはじめて許されたのである。したがって、小乗経や、二乗にとっての諸大乗経の存在意義、換言すれば、仏の教化の意味は、一切衆生の成仏（とくに二乗の成仏）を説く『法華経』に至ってはじめて明らかとなるのである。『法華経』を基準としてはじめて仏の教化の意味が理解できるのである。『法華経』が一代の教化の全体を統合するとは、このようなことを表現したものと考えられる。『法華統略』巻一には、この立場から『法華経』に対して最大級の賛辞が与えられている。すなわち、

さらにまた、昔は密かに『法華経』を説き、今は顕わに『法華経』を説く。さらにまた、昔は『法華経』の方便であり、今は『法華経』の本体である。さらにまた、昔は『法華経』の作用であるので、一仏乗から秘密の作用を生

起した。今は多くの秘密（の作用）を収めて一乗に帰着させる。もしそうであるならば、『法華経』は多くの教えを網羅する。多くの教えはすべて『法華経』を根本とする。薬王（菩薩）が（『法華経』を）最も深遠で偉大であると呼んだことは、どうして明白なことでないであろうか。

又昔密説法華、今顕説法華。又昔是法華方便、今是法華正体。又昔是法華之用、故従一仏乗起於密用。今収諸密以帰一乗。若爾、則法華網羅衆教。衆教皆以法華為宗。薬王称最為深大、豈不皎然。（続蔵一―四三―一・三左下）

とある。

要するに、菩薩に対する教化という視点においては、諸大乗経が平等視され、この認識は吉蔵において一貫しているが、少なくとも声聞に対する教化においては、『法華経』が最重要視されていることは否定できない。吉蔵は『法華経』の特色の一つを、一乗思想による二乗作仏に見ているので、この立場から声聞に着目した場合、『華厳経』以後のすべての経教を『法華経』に入るための調柔の過程として捉えているからである。(36) 三種法輪の教判思想においても、声聞の機根の調柔という視点から、『華厳経』以後、『法華経』以前のすべての小乗、大乗を枝末法輪と規定したことはすでに述べたとおりである。

したがって、『法華経』が三種法輪すべてを具足すると言われる根拠は、前項で考察したように、三種法輪が経文の分科に応用されているのであるから、吉蔵の理解によれば、『法華経』が実際に三種法輪を説いていると考えられること、また摂末帰本法輪という概念自体が論理的に枝末法輪を内に含む根本法輪なのであるから、結局三種法輪を具足することになることなどに求められるが、その三種法輪具足はすでに述べたように、『法華経』を基準として釈尊の教化を統一的に把握するという吉蔵の基本的視点の一つの具体的な表現と捉えることができる。

ともあれ、三種法輪説は、『法華経』と『華厳経』との思想的同一性を定立するとともに、二経の間に介在する小乗、大乗を声聞の機根を調柔する経教として捉える思想であり、この思想はとりもなおさず、吉蔵の解釈に媒介されたものであるが、『法華経』自身の一乗→三乗→一乗という図式・構図による釈尊の教化・化導の整理に基づくものであると

結論できる。

(1) 拙稿「吉蔵の三種法輪説について」(『日本仏教文化研究論集』二、四天王寺国際仏教大学・総本山四天王寺発行、一九八一年五月)、末光愛正「吉蔵の二蔵三輪説」(『仏教学』一五、一九八三年四月)を参照。

(2) 平井俊榮『中国般若思想史の研究——吉蔵と三論学派』(前掲)五一三頁の注(29)には「『法華義疏』巻第三(大正蔵三四・四九四中)には根本法輪・支末法輪・収末帰本法輪の名で呼ばれている。これが、『法華遊意』に至って根本・枝末・摂末帰本の名称が確立されることは本文中に引用した通りである」とあり、根本・枝末・摂末帰本の名称が確立したのは、『法華義疏』ではなく、『法華遊意』においてであると指摘している。しかし、『法華義疏』巻第四(大正三四・五〇六上、五〇六下)、同巻第九(同前・五八一上)には、根本・枝末・摂末帰本の名が出ている。詳しくは本文を参照。

(3) 『法華義疏』巻第二には、根本法輪菩薩・支末法輪三乗中菩薩・摂末帰本一乗菩薩の名が出ている(同前・四七三下—四七四上を参照)。また、同巻第四には、根本身・枝末身の名が出ている(同前・五〇六下—五〇七上を参照)。ここには摂末帰本身の名は出ていないが、『法華統略』巻五には、根本身寿・支末身寿・摂末帰本身寿の名が出ている(続蔵一—四三—一・七〇左上を参照)。

(4) 同趣旨の文が『法華遊意』にも見られる。「請二時者、初請説一乗根本法輪。……今方得酬其請説一乗根本法輪」(大正三四・六三四上)を参照。

(5) 「華厳明因果者、前已釈竟。此経……望前諸教、謂根本法輪」(同前・三八八上)を参照。

(6) 五時四宗の教判と、それに対する吉蔵の批判については、平井俊榮『中国般若思想史の研究——吉蔵と三論学派』(前掲)四九四—五〇〇頁を参照。また、本書の第二篇・第二章・第五節を参照。

(7) 二経の同一性については、「今所釈者華厳之与法華同明一因一果、教満理円無余究竟」(大正三四・三六六中)と述べられている。この文における「一因一果」は一乗と同義と考えてよい。二経とも同じく一乗を説くと言っても、『華厳経』は始めに一乗を説き、『法華経』は終わりに一乗を説き、また『華厳経』は直ちに一乗を説き、『法華経』は三乗に対して一乗を説くなどの説き方の相違があるとされる(同前・三六六中—下を参照)。『法華経』と『華厳経』との詳しい比較は、本書の第二篇・第二章・第五節・第二項を参照。

(8) 「第二偈順同諸仏明従本起末法輪」(同前・五〇六上)を参照。

(9) 松田貫了「支那三論宗教判の批判——(別して新三論に対する疑義)」(『大正大学学報』三、一九二八年六月)を参

照。

(10) 平井俊榮『中国般若思想史の研究――吉蔵と三論学派』(前掲) 五一〇頁に「三転法輪は基本的には大乗→小乗→大乗の転法輪の次第を叙べたものとして、大小二蔵の範疇に収められるべきものである」とある。

(11)『法華玄論』巻第七、「付財密化醤者、大機遠動命説波若辨菩薩行。密排小執潜開其大心也」(大正三四・四一六上) を参照。また、本書の第三篇・第三章を参照。

(12)『三論玄義』、「二者般若通化三機、謂三乗通教」(大正四五・五中) を参照。

(13) 四調柔については、本書の第二篇・第二章・第三節を参照。

(14) 大正四二・八中―下を参照。

(15) たとえば、『法華玄論』巻第一 (大正三四・三六六上) を参照。

(16)『大智度論』巻第九十三、釈畢定品 (大正二五・七一三中―下) を参照。

(17)「問。大品付財定在法華前不。答。初分経在法華前。……若爾、則大品後分在法華之後。故龍樹云、是波若非一坐一時説也」(大正三四・五五二中) を参照。

(18)「而波若或在法華之前、或在法花之後、故前後不同。……而向所引畢定品文即法花在前波若居後」(同前・六四四上) を参照。

(19)『涅槃経』が摂末帰本法輪とされることは、他に、『法華義疏』巻第二に「欲顕従法華以去竟涅槃皆是摂末帰本無五乗之異、故皆是菩薩也」(同前・四七六中) とあり、『法華統略』巻一に「欲顕法華已去爰至涅槃明摂末帰本法輪」(続蔵一―四三―一・一四左上) とある。したがって、布施浩岳『涅槃宗の研究』後篇の五二二頁に「此の教判の組織に於ては涅槃経の配せらるべき適当の位置無く、強いて配すれば、涅槃経は第二時の枝末教と言はねばなるまい」とあるのは誤りである。

(20) 大正三四・四八三下を参照。

(21)『般若経』の法開会は、巻第七、会宗品の「一切所有善法助道法、若声聞法若辟支仏法若菩薩法若仏法、是一切法皆摂入般若波羅蜜中」(大正八・二六六下) によって示される。『大智度論』巻第五十二 (大正二五・四三〇上) を参照。

(22) 釈尊ばかりでなく、三世の諸仏に三種法輪があると言われる。『法華義疏』巻第四、「又諸仏皆有根本枝末収末帰本。釈迦亦爾」(大正三四・五一〇下)、同巻第六、「二者三世諸仏有三種法輪」(同前・五七五上) などを参照。

(23) 同前・六三四下―六三五上を参照。なお、『法華義疏』を参照すると、『法華遊意』で依文として取り挙げられた信解

品の文については、巻第三（同前・四八四上）、譬喩品の文については、巻第六（同前・五三〇下―五三一上）において、三種法輪による解釈を施している。
(24) 同前・四九四中を参照。
(25) 他の例として、巻第四（同前・五〇六下）を参照。また、部分的に三種法輪のいずれかに言及する例として、一乗根本法輪・三乗支末法輪については、巻第二（同前・四七三上―下）、根本法輪については、同じく巻第二（同前・四七九上―中）を参照。
(26) 『法華義疏』巻第一、「正説二者、始従方便終竟法師品、明乗方便乗真実。次従見宝塔竟分別功徳格量以来、明身方便身真実」（同前・四五三中）を参照。
(27) 三双については、『法華義疏』巻第一（同前・四五三中―下）、『法華統略』巻五（続蔵一―四三―一・七〇右下―左上）にも説かれる。
(28) 「然法花結束一化該羅頓漸、則具足三輪」（大正三四・六三五中）を参照。
(29) 三摂法門は三引法門とも呼ばれる。第一の摂邪帰正門は出家と在家の邪を引導して、五乗の正に帰入させることであり、第二の摂異帰同門は五乗の相違に執著する心を引導して一乗に帰入させることであり、第三の摂引帰果門は一乗の因位を引導して法身の果に帰入させることである。詳しくは、丸山孝雄「嘉祥大師吉蔵の法華玄論における五乗と三引」（『金倉博士古稀記念印度学仏教学論集』所収、一九六七年。また、丸山孝雄『法華教学研究序説――吉蔵における受容と展開』所収、前掲）を参照。
(30) 『法華遊意』にも「法花之前但有初門。斯経既融会一化、則具足三門」（同前・六三四下）を参照。
(31) 「凡有四句。一頓而非漸。則初成道為諸菩薩説花厳教也。二漸而非頓。謂人天及二乗教也。三亦漸亦頓。即大品教也。為菩薩説大品。大品於菩薩為頓。以大品中具足明一切大乗法故。信解品云、仏勅我等説最上道。修習此者当得成仏。故名為頓。而命小人説於大法、為入一乗方便、故於小乗人名為漸也。四者非漸非頓者、上之三句並是教門。因此教門欲顕無言之道。不可論其漸頓也」（同前・六四四下―六四五上）を参照。
(32) 「今明法華具足頓漸。即是窮深極大」（続蔵一―四三―一・六一右上）を参照。
(33) 「然華厳大品及以三蔵、当教明義唯有一轍。法花結会始終。是則具足四門」（大正三四・六四五上）を参照。
(34) 「余経当教明義、唯有一門。法華結会始終、具足四句」（同前・六四五中）を参照。
(35) 「又昔五密教菩薩、今五種顕教菩薩。……問。此五種顕教既是法華、五種之密亦是法華以不。答。法華教中説此顕密、

故皆是法華」（続蔵一―四三―一・三左下）を参照。

(36)本書の第二篇・第二章・第一節の注(12)を参照。

第三節　吉蔵における四調柔

一　問題の所在

前節で考察した三種法輪説の意義の一つとして、『華厳経』以後、『法華経』以前の小乗、大乗の経教を声聞の機根を調柔するものと捉えることを挙げたが、本節では、四調柔の概念の意義やその概念の形成過程を考察する。これは、吉蔵の法華経観を構成する重要な概念であると考えられる。

二　『法華遊意』における四調柔の意義

まず、はじめに『法華遊意』に説かれる完成した形の四調柔がどんな内容かを見る。次のように説かれる。四つの教えというのは、四調柔のことである。第一には、人・天乗によって調柔して（地獄・餓鬼・畜生の）三途を離れさせる。第二には、（声聞乗・縁覚乗の）二乗によって調柔して三界を離れさせる。これら二つの調柔は三界内部の惑を離れさせるのである。第三には、自教によって調柔し、二乗の人が自分の口で大法を説き、それで教えを知り、その心を調伏することができるようにさせる。第四には、他教によって調柔する。仏・菩薩たちはそれらのために大法を説き、小を大に入らせる。これら二つの教えはそれ［二乗の人］に三界を越えた小乗の惑を離れさせるのである。これら四つは二乗の人を調柔して一乗に入らせるので、一乗の方便とするのである。それゆえ信解品には「富裕な長者が方便の力によってその心を柔らげ伏して、やっと大智を教えるのである」とある。

言四教者(1)、謂四調柔。一以人天乗調柔令離三塗。次以二乗調柔令離三界。此二調柔令離界内惑也。三以自教調柔、令二乗人得口自説大法以自知教調伏其心。四以他教調柔。諸仏菩薩為其説大法令小入大。此二教使其離三界外小乗

惑也。此四調柔二乗人令入一乗、為一乗之方便也。故信解品云、如富長者以方便力柔伏其心乃教大智也。(大正三四・六四四下)

これによれば、四調柔とは、人天乗・二乗・自教・他教の四教によって、二乗の人の機根を調柔することを原義とするが、そこから、二乗の人を調柔する四教そのものを四調柔と呼ぶ用法が生じたものと考えられる。この四調柔が一乗の方便と規定されていることについては後述する。また、四調柔の依文として、『法華経』信解品の文が引用されているが、吉蔵の引用は、実は「如富長者　知子志劣　以方便力　柔伏其心」(大正九・一八下)と「知楽小者　以方便力　調伏其心　乃教大智」(同前)との二文を合わせて作ったものである。

この二文にある「調伏」と「柔伏」から「調柔」という語が作られたことは容易に推測されるが、これら「調伏」「柔伏」の対応梵語は√damで、(2) 家畜などを飼い馴らす、柔順にするという意味である。ところで、鳩摩羅什訳の『法華経』には、「調柔」という語が二箇所(3)に出ているが、これの対応梵語はそれぞれsu-dānta,(4) dāntaで、(5) √damの過去受動分詞が用いられている。したがって、四調柔の調柔は状態(調えられたの意)より動作を示す語なので、内容的には、調伏と柔伏から造語されたと考えられるが、実際に『法華経』の中に「調柔」という用語が出ているのであるから、吉蔵はその用語を活用したものとも考えられる。

三　『法華玄論』『法華義疏』における四調柔の形成過程と思想的意義

四調柔についての一応の理解が得られたので、『法華遊意』より以前の法華経疏である『法華玄論』『法華義疏』によって、四調柔の形成過程や思想的意義について考察する。

吉蔵は、『法華玄論』巻第一の如来の十種の大恩を明かす段や、巻第七の「信解品譬喩義」の段において、釈尊の説法の順序を、『華厳経』・人天教・二乗教・『大品般若経』・諸方等経・『法華経』と規定している。まず、十恩について見ると、『法華玄論』巻第一の「序説経意」の第十条に如来の十恩を説くために『法華経』を説くと言われる。(6) 十恩の

名称は、通弘誓恩・別結縁恩・随逐化恩・隠本示迹恩・思済恩・隠深説浅恩・権誘恩・密化恩・陶練小心恩・畢竟恩である。(7)このうち、第五の思済恩から第十の畢竟恩までが、釈尊がインドに生まれて菩提樹下で成道して以後、『法華経』を説くまでの化導を整理したものである。順に解説する。

まず、釈尊が初成道の時に一乗を説くが、仏の智慧は深遠で、衆生は鈍根であるから、一乗を受容することができない。これが第五の思済恩であり、具体的には『華厳経』の説法を指していることは明らかである。(8)しかし、仏は衆生を見捨てることなく、鹿苑の前に、深い教えを隠して人天乗の浅い教えを説く。これが第六の隠深説浅恩である。(9)次に、鹿苑では、声聞乗・縁覚乗の二乗を説いて五趣（地獄・餓鬼・畜生・人・天）を脱出させた。これが第七の権誘恩である。(10)次に、第八の密化恩とは、密かに大乗の法によって教化することで、小乗の後に『大品般若経』を説いたことを指す。(11)次に、第九の陶練小心恩とは、『大品般若経』以後、『法華経』までの諸方等経によって、小心を卑しんで大道を願うようにさせることを指す。(12)最後の第十の畢竟恩とは、衆生の小乗を願う心がついに変化し、大乗を受けるべき機が発動したので、『法華経』を説いて、二乗を一道に入らせ、成仏の記別を授けることを指す。(13)

このように、吉蔵は、釈尊の説法の順序を、『華厳経』・人天教・二乗教・『大品般若経』・諸方等経・『法華経』と規定している。もちろん、大乗の『涅槃経』は『法華経』の後に説かれたとされる。ただし、吉蔵は、前節で述べたように、『大品般若経』について、『法華経』以前に説かれた前分の『般若経』と『法華経』以後に説かれた後分の『般若経』とに分けたり、『華厳経』についても、初成道の説法は七処八会のうち、第一会だけであり、その他の六処七会は後の説法であることを指摘している(14)し、また、『大品般若経』の前に大乗を説いたことがあるとも指摘している。(15)したがって、上に述べた諸経の説時の前後は主として信解品の譬喩に基づいた一応の順序ということになる。(16)

そこで、『法華玄論』巻第七の「信解品譬喩義」を参照すると、そこには十四門にわたって、譬喩の意義を明らかにしている。その第一門の「定譬多少」において、

（信解品の譬喩の）意味内容の全体について論じる場合は、そのまま十恩があり、十という数になる。前に解釈し

たとおりである。第二に（譬喩の）文や教えの意味につくと、全部で八つの譬えがある。

若就義意始終論之、便有十恩、即成十数。如前釈也。二者就文及教意、凡有八譬。（大正三四・四一五下）

とある。これによれば、信解品の譬喩は意味内容の全体の立場から言うと十恩あり、譬喩の文章や教えの意味の立場から言うと八譬に分類されると言われる。(17) この十恩がすでに考察した如来の十種の大恩のことであることは、言うまでもない。

八譬の内容については、第三の喚子不得譬が思済恩に当たり『華厳経』を指し、第四の冷水灑面譬が隠深説浅恩に当たり人天教を指し、第五の喚子得譬が権誘恩に当たり二乗教を指し、第六の付財密化譬が密化恩に当たり『大品般若経』を指し、第七の陶練小心譬が陶練小心恩に当たり『大品般若経』以後、『法華経』以前の諸方等経を指し、第八の委家業譬が畢竟恩に当たり『法華経』を指すことが示されている。(18)

このように、『法華玄論』の如来の十種の大恩や信解品の譬喩に対する解釈において、『華厳経』と『法華経』の中間を、人天教・二乗教・『大品般若経』・諸方等経の四種に分類する考えがすでに確立していたことが分かる。(19) また、四調柔の第三自教、第四他教の名称とその意味内容が『法華玄論』巻第七に見られる。要するに、『法華玄論』においては、四調柔の思想的萌芽は見られるが、四教だけを取り挙げて議論の対象とする考えはまだ見られないと結論できる。

ところが、次に、『法華義疏』を見ると、『法華玄論』と同様に四調柔という用語は見られないけれども、内容的には『法華遊意』の四調柔と同じことが説かれている。すなわち、巻第七の信解品の解釈の箇所において、

『華厳経』以後には、この（信解）品の全体の意味によると、全部で四つの教えがある。廻小入大［小乗から大乗に転入すること］の人を調伏して、はじめて仏の智慧に入ることができるようにさせる。四つの教えというのは、第一に冷水灑面［冷水を顔に注ぐこと］（譬）である。とりもなおさず人天の教えで、彼ら［人と天］を（地獄・餓鬼・畜生の）三途の悪から離れさせる。次に雇子除糞譬［子を雇って糞を除かせる譬え］である。（声聞乗・縁覚乗の）二乗の教えを説いて凡夫の煩悩を離れさせる。第三に付財密化譬［財産を付与し密かに教化する譬え］と

陶練小心譬［小乗の心を陶冶訓練する譬え］である。これら二つの譬えはかの二乗を教化して、同じく二乗の煩悩を離れさせる。ただこれら二つの譬えだけを取り挙げる理由は、偉大な法によって小（乗の人）を教化するのに、全部で二つの門があるからである。第一に小乗の人に大乗を説いて小乗の人を教化させる場合は、財産を付与する教えであり、自教と名づける。第二に大士［菩薩］に大乗を説いて小乗の人を教化させる。『大品般若経』以後の諸方等経であり、他教と名づける。すべての大乗の中には、ただこの二つの事がらがあるだけである。それゆえ、この二つによってその小乗の心を調えて、そうして後に一乗を悟ることができるのである。

従華厳以後、依此品始終之意、凡有四教、調伏廻小入大之人、方得入於仏慧。言四教者、一冷水灑面。即人天教、令其離三塗之悪。次雇子除糞譬。説二乗教、令離凡夫煩悩。三者付財密化譬及陶練小心譬。此之二譬化彼二乗、同令離二乗煩悩。所以但挙此二譬者、以大法化小、凡有二門。一者令小人説大以化小人、則付財教、名為自教。二者令大士説大而化小人。謂大品以後諸方等経、名為他教。一切大乗中、唯此二事。故用斯二調其小心、然後得悟一乗也。（同前・五五二下）

と述べている。このように四教によって窮子（声聞、縁覚の二乗の人を譬える）の心を調伏して『法華経』に入らせるのであるが、この四教が方便説であるかどうかが問われる。これに対して、吉蔵は、

（人天教と二乗教の）前の二つの教えは方便の教えである。それゆえ、方便の教えを借りて一乗に悟入するので、方便の教えを一乗の方便とするのである。（自教と他教の）後の二つの教えはいずれも大乗であり、真実の教えにほかならない。ただし真実の教えを借りて一乗に悟入するので、真実の教えを『法華経』に入るための方便とするのである。

前之二教是方便教。故籍方便教、悟入一乗、則以方便教為一乗方便也。後之二教並是大乗、即是真実教。但籍真実教、悟入一乗、故以真実教為入法華之方便也。（同前・五五二下―五五三上）

と答えている。四教すべてが『法華経』に入るための巧みな手だてとしての方便であること、真実を明かしていないと

いう意味での方便説は人天教と二乗教に当てはまるが、自教と他教は大乗であるから真実教であることを説いている。[20]
しかし、この方便の語義を誤解して、『大品般若経』や諸方等経が『法華経』より劣った経であるとする考えに対して、吉蔵は、

今、菩薩たちは『般若経』の中でみな悟りを得ることを明かす。声聞は鈍根であるから、(『般若経』において)菩薩の究極的な教えを借りて、悟りを得るきっかけとする。それゆえ、(『般若経』を)方便と呼ぶだけである。『大品般若経』がまだ究極的なものではないから方便と呼ぶのではないのである。

今明諸菩薩等於波若中皆已得悟。声聞鈍根、仮菩薩究竟之教、為得悟縁由。故云方便耳。非是大品未究竟称為方便也。(同前・五五七上)

と述べている。すなわち、『大品般若経』の場合について、菩薩は『大品般若経』において悟りを得るが、声聞は鈍根なので悟りを得ることができず、『大品般若経』の教えを悟りを得るためのきっかけとするだけであるから、方便という表現が用いられるのである。したがって、声聞にとってのみ、『大品般若経』は『法華経』に入るための方便なのである。なお、『法華義疏』は、その他二箇所で、四教(四調柔)について論及している。[21]

四 『法華統略』における四調柔＝四種密化

最後に、『法華統略』を見ると、四調柔について、巻二にその名称だけ見られるが、[22]巻四には次のような解説がなされている。すなわち、

今、仏の一代の化導の全体について、四種の陶冶訓練があり、小乗の心を改めて大乗を受けるべき機を完成させる。四調柔とは、世間の教え、出世間の教え、自教、他教である。初めの二つの調柔は凡夫の有見を離れさせ、次の二つの調柔は二乗の空見を離れさせる。空見と有見の二見が滅びそうになり、中道の正観が生じそうになるので、『法華経』に至って中道の経を説き、すぐに悟りを得る。とりもなおさず中道によって(正)観を生じることであ

る。……

今就仏一化始終、四種陶練、令改小心大機成就。四調柔者、世間教、出世間教、自教、他教也。初二調柔令離凡夫有見、次両調柔令離二乗空見。空有二見将滅、中道正観将生、故至法華中為説中道之経、即便得悟。即是因中発観也。……（続蔵一―四三―一・六一左下）

とある。四調柔の働きとして、凡夫の有見と二乗の空見を離れさせ、中道正観を得させることを取り挙げていることが、これまでにない新しい点であるが、凡夫の有見と二乗の空見は、『法華義疏』などの凡夫の煩悩、二乗の煩悩を言い換えたものである。

また、四調柔は『法華経』に入るための巧みな手だてとしての方便であることはすでに述べたが、この四調柔の方便的側面をより鮮明に表現する概念が「四種密化」として説かれている。この四種密化は、『法華経』の三種顕教（法説・譬説・宿世因縁説のこと）と相対する概念として『法華統略』にはじめて出る概念である。四種の教え（説人天乗・説二乗・命説大乗・為説大乗の四種で、内容的には四調柔と共通する）が声聞を『法華経』に入るように、密かに教化するものとして捉えられているのである。すなわち、『法華統略』巻一に、

それゆえ、寂滅道場（の『華厳経』）以後、『法華経』以前は、四種の密かに教化する教えによって小乗から大乗に転入させるのである。

故寂滅道場已後法華之前、用四種密化令迴小入大。（同前・三左上―下）

とある。四調柔が四種密化と名づけられて、この密と『法華経』の顕（三種顕教）とが明らかな対照を示すことによって、四調柔が『法華経』のための準備段階であることをいっそう印象的に示していると言えよう。

五　結び

四調柔は、『華厳経』から『法華経』までの経教を四種に整理したものであり、それらの経教は声聞の機根を調柔し、

『法華経』に入るための巧みな手だてである点において共通の働きを持っているので、吉蔵は、これらの経教を一括して四調柔として示したのである。三種法輪説において、小乗ばかりでなく、大乗をも枝末法輪と規定されることと、『華厳経』から『法華経』までの人天乗、二乗、大乗を四調柔として一括することとは共通の思想に基づいていると言えよう。

(1) 底本の「言四教者方便品偈文明於四教謂四調柔」の「方便品偈文明於四教」を甲本によって削る。『法華経』方便品の偈に四調柔を明かす文はないと考える。
(2) Saddharmapuṇḍarika, ed.by H.Kern and B.Nanjio,p.118
(3) 大正九・二〇下、四五上を参照。
(4) Saddharmapuṇḍarika, ed.by H.Kern and B.Nanjio,p.146
(5) ibid,p.334
(6) 「復次欲説如来十種大恩今已悟之人心得堅明未解之者因此改執、故説此経也」（大正三四・三六七下）を参照。
(7) 同前・三六七下―三六八上を参照。また、『法華義疏』巻第七（同前・五五七下を参照）にも十恩が説かれる。
(8) 「五者初成道時種種思惟方便救済、或欲現通、或欲説法、或勧或誡、同入一乗。但仏慧甚深衆生根鈍。雖有欲化之功而無従救之理。是為第五思済恩」（同前・三六八上）を参照。思済恩は引用文の中の「種種思惟方便救済」から取ったものであることが分かる。
(9) 「六者子雖捨父父不捨子、故隠窮深仏慧至道、而開極浅人天之楽。謂隠深説浅恩。故文云、冷水灑面令得醒悟。謂成道已後鹿苑之前説人天教也」（同前）を参照。
(10) 「七者五戒十善暫息三途。次虚指二乗令出五趣。謂権誘恩也」（同前）を参照。
(11) 「八者雖以小乗説化、而密欲以大法教之、故説波若付財之教。但根鈍之徒猶未悟解。是為第八密化恩也」（同前）を参照。
(12) 「九者従波若已後法華之前中間、説諸方等、現菩薩神変、或説大士法門、種種方鼓動其情、令稍鄙小心欣慕大道。謂陶練小心恩。故文云、復経小時。即其事也」（同前）を参照。
(13) 「第十小志遂移大機将動、為説法華、会父子天性。今二乗之人令入一道。現在受記未来作仏。是為第十畢竟恩也」（同

前）を参照。

(14)『法華玄論』巻第九、「華厳七処八会。初一会可言初成道説之。七会六処云何亦是初成道説耶。又第八会入法界品在祇洹説之。初成道時、未有祇洹。亦無声聞。云何第八会在祇洹説之。又列五百声聞耶」（同前・四三七下）を参照。

(15)『法華義疏』巻第七、「答。大品前亦明已説大乗。旧相伝云、仏成道六年、説鴦崛摩羅経、広明大乗法。又云、仏成道六年、説大波若十万偈。不来此土。又仁王経明金剛波若在大品前説」（同前・五五一中）を参照。

(16)『法華玄論』巻第一、「此序信解品意、兼身子等領解文也」（同前・三六八上）を参照。

(17)八譬の内容や、『法華義疏』『法華統略』においては新たに十譬に分類されることなどについては、本書の第三篇・第三章を参照。

(18)「喚子不得譬者、初成道時、大機未動、不堪受一乗化也。冷水灑面譬者、初成道時、但堪受人天教、為齧龍及提謂等説三帰五戒也。喚子得譬者、趣鹿苑為説出世二乗教也。付財密化譬者、大機遠動、命説波若辨菩薩行、密排其小執、潜開其大心也。陶練小心譬者、文云、復経少時。即是従波若已後諸方等経、広説菩薩行門、具現大士神変、令稍鄙小情欣慕大道。如浄名等経迦葉自歎也。第八委家業譬者、心漸通泰小心遂移、為説一乗入仏知見也」（大正三四・四一六上）を参照。

(19)「第十一明自他。般若教明自教、般若已後明化（他の誤りであろう）教。自教者、令声聞人口自説大因大果。即以此法教之。可謂以彼口自言以教其心也。従波若已後歴聞諸方等経、聞他説大、令其得悟、故云他教也」（同前・四一七下）を参照。

(20)同趣旨の文に、『法華義疏』巻第七、「若通論方便者、従一乗頓化不得、故後以四教為方便。謂人天乗乃至陶練小心。如上釈也。又合此四教、亦得為三方便。人天乗、謂世間方便。次説二乗、謂出世方便。後付財密化陶練小心、謂大乗方便。此即是下中上品方便調柔其心、然後始得悟入一乗也」（同前・五五七上）がある。

(21)『法華義疏』巻第八、「三者或可例同釈迦説小乗已後法華之前明二種教。一者付財密化、謂波若教。二者諸方等経陶練小心。以此二門調伏其心、然後始得令入仏慧」（同前・五七三中）、同巻第八、「衆又清浄者、以四教調伏其心、故得清浄。用人天及二乗教、調伏其心、故無復凡夫煩悩。以付財密化及陶練小心、令二乗煩悩漸得消除。既離凡聖二惑、故言衆又清浄也」（同前・五七四下）を参照。

(22)「遂今華厳已後、有四調柔」（続蔵一―四三―一・二六右下）を参照。

第四節　吉蔵における直往菩薩と廻小入大菩薩

一　問題の所在

仏の経教が本来、対機の教化を目的とするものである以上、教判思想の構成契機には、経教の思想内容の分析ばかりでなく、対機そのものの考察も含まれるはずである。吉蔵は『浄名玄論』巻第七において、声聞、縁覚、菩薩の三種の対機について、包括的で図式的な分類を試みているが、[1] その中で、菩薩を直往菩薩と廻（迴と通じて用いられる）小入大菩薩の二種に分けている。廻小入大菩薩とは、小乗から大乗に転入して、声聞から菩薩となったものを意味し、[2] かつ、一切衆生の成仏を実現させるためには、声聞が菩薩に転換しなければならないのであるから、[3] 対機の問題は、突きつめると、直往菩薩と廻小入大菩薩に二分される菩薩論に帰着するのである。そこで、本節では、この二菩薩の概念の形成過程、思想的意義を明らかにすることを目標とする。

二　直往菩薩と廻小入大菩薩の概念の形成過程と思想的意義

まず、この二菩薩の概念が『法華経』と密接な関係を持つことは、『中観論疏』巻第一末に、

『法華経』の意義を望み見ると、二種の菩薩がある。第一に直往菩薩で、第二に廻小入大の人である。

望法華経意者、有二種菩薩。一直往菩薩、二廻小入大之人。（大正四二・一七上）

と明示されている。そこで、吉蔵の法華経疏を参照すると、『法華遊意』の来意門第一条が二菩薩について最も総合的な議論を展開しているが、[4] 二菩薩の概念の形成過程を考察するためには、『法華玄論』と『法華遊意』における『法華経』と『華厳経』との比較に注目しなければならない。[5] 前者は、二経の相違点を十四箇条列挙するが、その第三条には、

『華厳経』ははじめから大乗を学ぶ（衆生の）機縁のために説き、『法華経』は二種の機縁のために説く。第一に前に小乗を学び後に大乗を学ぶ機縁のために説き、第二にはじめから大乗を学ぶ衆生のために説くのである。

華厳為発始学大縁説、法華為二種縁説。一者為前小後大縁説、二者為発始学大縁説也。（大正三四・三六六中）

とある。原文の「縁」は衆生の宗教的なあり方、条件を意味する。第四条には、

『華厳経』は福徳のある偉大な利根の人のために説き、『法華経』は福徳の少ない鈍根の人のために説く。たとえば、もともと大乗を学び、途中で大乗を捨てて小乗にとどまり、後にまた小乗を捨てて大乗に従うので、鈍根と名づけるようなものである。

華厳為福徳大利根人説、法華為薄福鈍根人説。如初本学大中途棄大留小後還捨小従大故名鈍根也。（同前）

とある。『法華遊意』では、二経の相違を五点に整理し、その第二の「徒衆の異」において、

『華厳経』は直往菩薩のために説き、『法華経』は廻小入大の人のために説く。

花厳為直往菩薩、法花為廻小入大人説。（同前・六三五上）

とある。『法華玄論』と『法華遊意』の記述を対照させれば、『法華玄論』の「発始学大縁」が直往菩薩であり、「前小後大縁」が廻小入大菩薩であることは明らかであろう。これを要するに、吉蔵は、『法華玄論』においては、『法華経』と『華厳経』の対機の相違について明確な認識を持っていたが、まだ二菩薩の名称を確立しておらず、『法華遊意』撰述のときには、すでにその名称は確立していたのである。

そこで、次に『法華玄論』と『法華遊意』の中間に撰述されたと推定される『法華義疏』を参照する。[6] ただし、用例の詳しい考察は次節に譲り、[7] 要点を記すと、この二菩薩の概念は、『法華玄論』における『法華経』と『華厳経』との対機の相違を明確にしようとする問題関心を継承しながら、『法華義疏』において確かに成立したことが判明する。たとえば、『法華義疏』巻第十二に、

直往菩薩のために説いて仏の智慧に入らせるので『華厳経』と名づけ、廻小入大菩薩のために説いて仏の智慧に入

らせるので『法華経』と名づける。人について利根と鈍根の相違があり、時について最初と最後の相違があるので、二つの教えの名前が別なだけである。平等で偉大な智慧、清浄な一つの道を論じる場合は、それ以上相違はない。このために、(『華厳経』と『法華経』の)二経はいずれも(文殊菩薩と普賢菩薩の)二菩薩を明かしているのである。

為直往菩薩説令入仏慧故名華厳、為廻小入大菩薩説令入仏慧故名法華。約人有利鈍不同、就時初後為異、故両教名字別耳。至論平等大慧清浄一道、更無有異。是故両経皆明二菩薩也。(同前・六三一中)

とある。これは、『華厳経』と『法華経』の価値の平等性を論証するための方法として、両経の対機を考察したものである。

また、このことは、二菩薩の依文としてしばしば引用される『法華経』従地涌出品の文、「此諸衆生始見我身聞我所説、即皆信受入如来慧。除先修習学小乗者、如是之人我今亦令得聞是経入於仏慧」(大正九・四〇中)が、直接には『華厳経』と『法華経』の比較を意味するものとして解釈される事実からも証明されるであろう。たとえば、巻第十に、最初に直往菩薩が教化・救済しやすいことを明かす。「始見我身聞我所説」とは、とりもなおさず『華厳経』の会の菩薩たちが『華厳経』を説くのを聞いて、すぐに仏の智慧に入ることである。「除前修習学小乗者」とは、廻小入大の人の大機がまだ成熟しておらず、『華厳経』の会から霊山(の『法華経』の会)の前まで、まだ顕わに大乗を教えることができないので、これを選んで除くのである。「如是之人」以下は、第二に廻小入大菩薩の大機が成熟して、今これを教化することがうまくいくので、救済しやすいと名づける。また「入於仏慧」と呼ぶ。それゆえ、『法華経』はとりもなおさず『華厳経』であることが分かる。『華厳経』は理が深く、『法華経』は内容が浅いと思うべきではない。しかし、直往の人は、はじめに仏身を見て、すぐに悟ることができるので、仏に疲労がない。廻小(入大)の仲間たちは四十余年を経過して、はじめて道に入ることができるので、当然疲労があるはずである。ただし、今は、始めから終わりまで、すべて悟りを得て道に入るのを取り挙げるので、総じて教化しやすく疲労が

ないと名づけるのである。さらにまた、「始見我身」と言う場合は、釈迦がはるか過去に成仏した始めを見ることであり、涌出の菩薩のことである。これは過去の始めを取り挙げたものである。廻小入大の人もまた仏の智慧に入ることを明かすことは、今世の終わりを論じたものである。（このように）始めから終わりまでの（衆生の）機縁がすべて悟りを得るので、衆生はまさに救済しやすいのである。

初明直往菩薩易可化度。始見我身聞我所説者、即華厳之会諸菩薩等聞説華厳、即入仏慧。除前修習学小乗者、明廻小入大之人大機未熟、従華厳之会竟霊山之前、未得顕教大乗、故簡除之也。如是之人下、第二明廻小入大菩薩大機已熟、今化得之、故名易度。亦称入於仏慧。故知法華即是華厳。不応謂華厳理深法華義浅。然直往之人初見仏身、即得領悟、故仏無疲労。廻小之流経四十余年、方得入道、応有疲労。但今取始終皆得悟入道、総名易化無労疲也。又言始見我身、則見釈迦過去久成仏之始、則涌出菩薩是也。此挙過去之始。明廻小入大之人亦入仏慧、辨今世之終。始終之縁並皆得悟、故衆生易度耳。（大正三四・六〇〇下―六〇一上）

とある。[8]

このように、二菩薩は基本的には、『法華経』と『華厳経』との対機の相違を明示するものであるが、『法華義疏』巻第七に、

頓教は直往菩薩を教化し、漸教は通じて二種の菩薩を教化する。……最初の『華厳経』の教門は、これは直往菩薩を教えて仏乗に入らせる。『華厳経』から以後は、この品［信解品］全体の意義によると、全部で四つの教え［人天教・二乗教・自教・他教］があって、廻小入大の人を調伏してはじめて仏の智慧に入らせることができる。

頓教化直往菩薩、漸教通化二種菩薩。……初華厳教門、此教直往菩薩令入仏乗。従華厳以後依此品始終之意、凡有四教、調伏廻小入大之人方得入於仏慧。（同前・五五二中―下）

と述べられるように、『華厳経』とそれ以外の大乗経との対機の相違にまで拡大的に応用されるのである。[9] もっとも『華厳経』以後の諸大乗経の中では、『法華経』が廻小入大菩薩を中心とするのに対し、『般若経』の対機は中心的には

直往菩薩とされるように[10]、重点の相違があるが、他方、引用文にあるように、四教（四調柔）によって二乗の機根を調柔する側面を見れば[11]、『般若経』も密かに廻小入大菩薩をも教化することが分かる[12]。

三　浄影寺慧遠と『大智度論』の影響

さて、吉蔵のこのような二菩薩の思想は浄影寺慧遠の影響を受けたという指摘がある[13]。たとえば、『大般涅槃経義記』巻第一之上には、

菩薩蔵の中で教えられる人の中にもまた二種ある。第一に漸で、第二に頓である。漸入［次第に仏の智慧に入ること］というのは、この人は過去に大乗の法を習ったことがあり、中間に小乗を学び、後にまた大乗に入る。大乗には小乗から入るので、これを漸と言う。それゆえ、経には「前から小乗を修学してきた者は例外であるが、私は今またこの法の中に入らせる」と説く。これが漸入である。頓悟［速やかに仏の智慧を悟ること］というのは、衆生が長い間大乗を習い、それによって得た善根によって、今はじめて仏を見ると、大乗に入ることができる。大乗は小乗を経由しないので、これを頓と名づける。それゆえ、経には「ある場合は、衆生が代々ずっと私の教化を受けて、はじめて私の身を見、私の説くことを聞くと、みな信受して如来の智慧に入る」と説く。これが頓悟である。

菩薩蔵中所教之人亦有二種。一漸、二頓。言漸入者、是人過去曾習大法、中間学小、後還入大。大従小入、謂之為漸。故経説言、除先修習学小乗者、我今亦令入是法中。此是漸入。言頓悟者、有諸衆生久習大乗相応善根、今始見仏、則能入大。大不由小、目之為頓。故経説言、或有衆生世世已来常受我化、始見我身聞我所説、則皆信受入如来慧。此是頓悟。（大正三七・六一三上）

とある。この慧遠の叙述ともっともよく類似した吉蔵の文章は『勝鬘宝窟』巻上本に見られるが[14]、必ずしも慧遠の『勝鬘経義記』から影響を受けたとは断定できない。慧遠のいくつかの著作には今の引用文と類似した表現が見られるからである[15]。慧遠の叙述の中には、頓悟の人と漸入の人という着想、および、その依文としての『法華経』従地涌出品の文

の指摘など、吉蔵の二菩薩の先蹤たる地位を十分に示していると言えよう。ただし、当該の従地涌出品の文にまったく関心を示さない[16]（したがって、まだ慧遠の影響を受けていないと推定される）『法華玄論』においても、前述したように、『法華経』と『華厳経』との対機の相違に注意を払っていたことから、吉蔵自身にも、二菩薩の概念形成に向かう基盤が早くから内在していたと推定される。

以上のように、二菩薩の名称の確立には、吉蔵自身の問題意識、慧遠の影響が必要であったと推定されるが、それに加えて、『大智度論』の影響が決定的に重用である。なぜなら、直往菩薩とは吉蔵自身の造語ではなく、『大智度論』巻第九十三に、

阿羅漢の悟りを得る時には、菩薩たちの深遠な三昧を求めず、さらにまた広く衆生を教化しない。これは仏道に対して遠回りして滞る。……この人は小乗に執著する理由によって、衆生を捨て仏道を捨てる。さらにまた、虚しく道を得たと言う。このような理由によって、生死の苦悩を受けないけれども、菩薩よりも鈍根であり、速やかに仏道を完成することができず、直往［仏道に直行する］菩薩に及ばない。

得阿羅漢証時、不求諸菩薩深三昧、又不広化衆生。是則迂迴於仏道稽留。……是人著小乗因縁、捨衆生捨仏道。又復虚言得道。以是因縁故、雖不受生死苦悩、於菩薩根鈍、不能疾成仏道、不如直往菩薩。（大正二五・七一四上）

と説かれている用語だからである。このことは、吉蔵自身も、『法華義疏』巻第五において、

『大智度論』には「阿羅漢は浄土に生まれるけれども、宗教的能力が鈍く、仏道において遠回りして滞り、直往菩薩に及ばない」とある。

釈論云、羅漢生浄土、根鈍於仏道迂迴稽留、不如直往菩薩。（大正三四・五一六中）

と述べている。

これによれば、直往菩薩とは、仏道において遠回りする阿羅漢とは異なり、仏道に直行する菩薩であり[17]、「直往」も阿羅漢と対照的な菩薩の性格に対する一般的規定にほかならない。この菩薩に対して、阿羅漢は遠回りすると言われて

いるが、具体的には、小乗を経由して大乗に至る点を指していると推定される。そして、『法華経』薬草喩品で「諸声聞衆　皆非滅度　汝等所行　是菩薩道　漸漸修学　悉当成仏」（大正九・二〇中）などと言われる『法華経』の根本思想に基づきながら、直往菩薩に対比させて、廻小入大菩薩という術語が形成されたと推定される。

四　結び

これを要するに、吉蔵における二菩薩は、『法華経』と『華厳経』との対機の相違を明確にするという問題意識を中心に、慧遠や『大智度論』の影響を受けながら形成されたものであり、その思想的意義は、『法華経』の二乗作仏の思想に準拠して、声聞を廻小入大菩薩と捉えなおすことによって、声聞に対する教化の目的、すなわち、二乗作仏と、それに至る過程を明確化したことに求められるであろう。

（1）「問。声聞縁覚有幾人耶。答。始終凡有六人。一本乗声聞。……二非本乗声聞。開為二人。本是縁覚。……三本是菩薩。……縁覚亦三。一本乗縁覚。……二非本乗縁覚。有二人。一者本是声聞。……二本是菩薩。……明菩薩蔵、亦有三人。一直往菩薩。……二廻小入大。凡有二人。一本是声聞。……二本縁覚。其義亦然。但此二人復有二種。一本是二乗。……二本是菩薩」（大正三八・九〇一上―中）を参照。また、伊藤隆寿「吉蔵の経典観と対機の問題」（『日本仏教学会年報』四九、一九八四年三月）を参照。

（2）廻小入大菩薩とは、声聞が『法華経』に至って、菩薩の十信の初心の位に入った者を指す。『法華義疏』巻第七、「問。声聞廻小入大得入十信位者、為入十信初心、為十信満足耶。答。但入十信初心」（大正三四・五四三中）を参照。

（3）『法華義疏』巻第四、「問。如来初発心時、願一切成仏。今並未成仏、云何称願已満耶。答。霊山一会、廻小入大菩薩同入一乗。自爾已前、令直往菩薩授記作仏。一期出世、唯此二人普令作仏、則是一期願満」（同前・五〇二下）を参照。また、富沢慶栄「吉蔵の声聞成仏考」（『天台学報』一九、一九七七年一一月）を参照。なお、近年、末光愛正氏が、吉蔵においては、『法華経』方便品に出る五千の増上慢人（大正九・七上を参照）と決定声聞は最終的に成仏する機会がないと理解されていたことを、次に掲げる一連の論文で論じている。「吉蔵の成仏不成仏観」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』四五、一九八七年三月）、「同（二）」（『駒沢大学仏教学部論集』一八、一九八七年一〇月）、「同（三）」（『駒沢大学仏教学

部研究紀要』四六、一九八八年三月）、「同（四）」（『駒沢大学仏教学部論集』一九、一九八八年一〇月）、「同（五）」（『駒沢大学仏教学部論集』二〇、一九八九年一〇月）、「同（六）」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』四八、一九九〇年三月）、「同（七）」（『駒沢大学仏教学部論集』二一、一九九〇年一〇月）、「同（八）」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』四九、一九九一年三月）、「同（九）」（『駒沢大学仏教学部論集』二二、一九九一年一〇月）、「同（十）」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』五〇、一九九二年三月）を参照。また、末光氏と異なって、いかなる声聞も最終的には成仏できると吉蔵が考えていたはずであることを論じる奥野光賢氏の研究がある。「吉蔵の声聞成仏について」（『印度学仏教学研究』三六—一、一九八七年一二月）、「三論宗における声聞成仏について——珍海の見たる吉蔵の声聞成仏観」（『印度学仏教学研究』三八—二、一九九〇年三月）を参照。

（4）大正三四・六三三下—六三四上を参照。拙著『法華とは何か——『法華遊意』を読む』（前掲）四五—五四頁を参照。

（5）本書の第二篇・第二章・第五節を参照。

（6）『法華義疏』では、二菩薩について十数箇所の用例があり、『法華統略』では十八箇所の用例がある。このことは本文に引用した『中観論疏』の指摘の正しさを裏づけるものである。

（7）本書の第二篇・第二章・第五節を参照。

（8）同様の例は、『法華義疏』巻第四（大正三四・五〇一上—中）、同巻第四（同前・五〇一下）、同巻第十（同前・六〇八上）などにも見られる。

（9）『勝鬘経』の対機は、『華厳経』と同様、直往菩薩とされる。『勝鬘宝窟』巻上本、「此経為直往菩薩説」（大正三七・五上）を参照。

（10）『法華遊意』、「波若教明直往菩薩作仏、法花教明迴小入大菩薩作仏」（大正三四・六四六中）、『法華統略』巻一、「波若正教直往菩薩、法華正教迴小之人」（続蔵一—四三—一・四右下）などを参照。

（11）本書の第二篇・第二章・第三節を参照。

（12）『法華遊意』に説かれる顕密四門の第三門、「顕教菩薩、密（甲本による）化声聞」（大正三四・六四五上）は、『般若経』、諸方等経に配されるが、この文に出る「菩薩」が直往菩薩であり、「声聞」が迴小入大菩薩である。本書の第二篇・第二章・第一節を参照。

（13）村中祐生「嘉祥大師『二蔵』義の成立考」（前掲）を参照。

（14）『勝鬘宝窟』巻上本、「為直往人説、亦得名之為頓。以不従小入於大故。為迴小人説、目之為漸。以其従小入於大故。

此之頓漸如法華説。……」（大正三七・六上）を参照。

(15) 慧遠の頓漸思想は、本文に引用した『大般涅槃経義記』以外にも、ほぼ同文が、『勝鬘経義記』巻上（続蔵一―三〇―四・二七六右下）、『無量寿経義疏』上巻（大正三七・九一上）、『維摩義記』巻第一本（大正三八・四二一中）に見られるからである。

(16) 注（13）の村中氏の論文にも指摘されている。

(17) 『大乗玄論』巻第四、「有二種菩薩。一直往仏道。二迴小入大」（大正四五・五七中）を参照。

第五節　吉蔵における『法華経』と諸大乗経典との比較研究

一　問題の所在

中国の南北朝時代[1]の代表的な教判は、江南の五時教判と河北の四宗教判である。吉蔵の著作においては、慧観の五時教判に対する言及が多く[2]、その最も詳細な紹介は『三論玄義』に見られる[3]。『三論玄義』には、五時というのは、昔、『涅槃経』がはじめて楊子江以南の地方に渡り、宋の道場寺の沙門の慧観がかくて経序を作り、かいつまんで仏の教えを区別するのに、全部で二種類に分けた。第一に頓教であり、とりもなおさず『華厳経』の仲間である。ただ菩薩だけのために、詳しく理を示した。第二にはじめ鹿苑から終わり鵠林［鶴林ともいい、釈尊が涅槃に入った地］まで、浅い教えから深い教えに至るのを、これを漸教という。漸教について、五時（の教え）に展開する。第一に三乗別教である。声聞の人のために四諦を説き、辟支仏［縁覚］のために十二因縁を演説し、大乗の人のために六度［六波羅蜜］を明らかにする。因を行なうこともそれぞれ別で、果を得ることも同じでないので、三乗別教という。第二に『般若経』である。（声聞・縁覚・菩薩の）三機を通じて教化するので、三乗通教という。第三に『維摩経』『思益梵天所問経』である。菩薩を褒め讃え声聞を押え込むので、抑揚教という。第四に『法華経』である。かの三乗を集めて同じく一つの究極に帰着させるので、同帰教という。第五に『涅槃経』で、常住教と名づける。

言五時者、昔涅槃初度江左、宋道場寺沙門慧観仍製経序、略判仏教凡有二科。一者頓教、即華厳之流。但為菩薩具足顕理。二者始従鹿苑終竟鵠林、自浅至深、謂之漸教。於漸教内、開為五時。一者三乗別教。為声聞人説於四諦、為辟支仏演説十二因縁、為大乗人明於六度。行因各別、得果不同、謂三乗別教。二者般若。通化三機、謂三乗通教。

三者浄名思益。讃揚菩薩抑挫声聞、謂抑揚教。四者法華。会彼三乗同帰一極、謂同帰教。五者涅槃、名常住教。（大正四五・五中）

とある。理解の便のため、これを整理して左に図示する。

頓教――――『華厳経』

漸教（五時）――
- 三乗別教（『阿含経』）
- 三乗通教（『般若経』）
- 抑揚教（『維摩経』『思益梵天所問経』）
- 同帰教（『法華経』）
- 常住教（『涅槃経』）

一方、四宗教判については、吉蔵の紹介によれば、『中観論疏』巻第一本に、

古い地論宗の師などは、四宗の意義を論じた。その内容は、毘曇［アビダルマ論書］は因縁宗といい、『成実論』を仮名宗とし、『般若経』の教えなどを不真宗とし、『涅槃経』の教えなどを真宗とする。

如旧地論師等、辨四宗義。謂毘曇云是因縁宗、成実為仮名宗、波若教等為不真宗、涅槃教等名為真宗。（大正四二・七中）

とある。アビダルマ論書には六因・四縁などが説かれるので、これを因縁宗と名づけたのであろう。また、『成実論』には因縁仮・相続仮・相待仮の三仮を説くので、仮名宗と名づけられたのであろう。不真は、この場合は実体の否定を意味し、空の思想を説く『般若経』などを不真宗と名づけたのであろう。真宗の「真」は、「不真」の「真」と意味が異なり、よい意味での真実のという意味である。この四宗教判の創唱者については異説があるが[4]、吉蔵は『法華玄論』巻第二に「四宗是光統著述[5]」（大正三四・三七四下）と述べているように、光統律師慧光（四六八―五三七）の創唱としている。

さて、吉蔵の五時、四宗の教判に対する批判は彼の著作の随所に見られるが、また詳しい論述をそれ以前の著作に譲っている記述も少なくない。たとえば、『浄名玄論』巻第七には、

南北で経を区別する四宗、五時の説は『法華玄論』においてすでに詳しく論じた。

南北判経四宗五時之説、法華玄論其以詳之。（大正三八・九〇〇下）

とあり、『勝鬘宝窟』巻上本には、

（頓教・漸教・無方教の）三教・五時（教判）は今用いるものではない。北土では五時（教判）の影響を受けて四宗の教えを立てた。その内容は、因縁、仮名、不真と真である。このような意義は法華経疏において詳しくその長短を論じた。

三教五時非今所用。北土影（底本の「彰」を改める）於五時、立四宗教。謂因縁仮名不真及真。如是等義法華疏内、具論得失。（大正三七・六上）

とあり、『法華遊意』には、

南方の五時の説や北土の四宗の論は（根拠となる）文がなく、（文の）意義を傷つける。昔これを詳しく論じた。今は省略して述べないのである。

南方五時説、北土四宗論、無文傷義。昔已詳之。今略而不述也。（大正三四・六四三下）

とある。

『浄名玄論』に出る「法華玄論」は『法華玄論』を指していると推定されるので、『勝鬘宝窟』に出る「法華疏」も『法華玄論』を指すと考えてよいであろう。また、『法華遊意』が「昔已詳之」と言うのも『法華玄論』を指すと考えられる。実際に『法華玄論』を参照すると、巻第三の「第五決疑」の段で、五時、四宗の教判に対する批判が展開されている。そこでは、多くの経論を引用して、大乗と小乗、あるいは声聞蔵と菩薩蔵の二種法輪があるだけで、頓・漸・無方の三教は経論に根拠がないことを指摘している。すなわち、

このようないたるところの経論はただ大乗、小乗の二乗を明かすだけであるので、ただ二種の法輪があるだけで、（頓・漸・無方の）三教を立てるべきではないのである。

如是等処処経論但明大小二乗、故唯有二種法輪、不応立三教也。（同前・三八二下）

とある。またさらに、衆生の機根の考察に基づいて、

それゆえ、ただ（大乗と小乗の）二があるだけのはずで、（頓教・漸教・無方教の）三を立てるべきではないことが分かるのである。

故知但応有二不応立三也。（同前）

という同じ結論を導いている。さらに、漸教の五時については、『般若経』が三乗通教とされること、『浄名経』（『維摩経』）が抑揚法輪とされること、『法華経』だけが一乗を明かすとされることなどが批判されている。そして、『大智度論』巻第四に出る顕示法輪と秘密法輪の例や、大乗、小乗の説法に関する四句（始説小終説大・初大後小・始終倶大・始終倶小）の例を引いて、

顕教・密教の二教や（大乗と小乗の）四句の相違によれば、どうして五時に限局されたり、三教に限定されたりすることがあろうか。ただ如来が（衆生の）機縁に合わせて法を説くので、教えに固定したものがないことが分かるのである。

以顕密二教及四句不同、豈可局在五時限以三教。但知如来随縁説法教無定也。（同前・三八四中）

と結論している。最後には、無方教を立てるべきでないことにも論及している。

概略的に、吉蔵の批判を見たが、実は五時教判の詳細で具体的な批判は、『法華経』と諸大乗経典とを比較する中でなされる。つまり、直接、五時教判の名を出さない場合でも、『法華経』と諸大乗経典との比較は、必然的に五時教判の批判を構成することになるからである。というのは、たとえば、五時教判においては、頓教とされる『華厳経』は、他の漸教五時の経典とは別格の高い地位を与えられているが、[6]吉蔵が『法華経』と『華厳経』とを比較検討しながら、

本質的には二経が同一の価値を有すると結論づけることは、五時教判における華厳経観、法華経観の具体的な批判となるからである。そこで、本節では、主として吉蔵の法華経疏を資料とし、『法華経』と、『華厳経』『般若経』『涅槃経』『勝鬘経』などの諸大乗経典それぞれとの個別的な比較を通して、吉蔵の法華経観を明らかにするとともに、五時教判に対する批判を検討する。なお、吉蔵は北土の四宗教判を南方の五時教判の影響のもとに形成されたものであるとする認識から、[7]五時教判の批判には熱心であったが、四宗教判への直接的な批判はほとんど見られないことを付言しておく。[8]

二　『法華経』と『華厳経』

頓漸五時教判における『華厳経』は頓教と規定され、特に高い地位を獲得していた。ところが、『法華経』は漸教の第四時同帰教として位置づけられ、第五時常住教の『涅槃経』にも及ばない低い教えとされていたのである。このような『法華経』と『華厳経』との優劣関係に対して、吉蔵はさまざまな方法で二経の思想的同一性、価値の同一性を論証しようとしている。そこに、彼の経典観の基本的立場である「諸大乗経顕道無異」、すなわち、すべての大乗経典は道を顕示する点において平等であるという考え方の具体的な表現が見られる。[9]吉蔵の法華経疏における二経の比較について順に考察する。

(一)　『法華玄論』において

吉蔵は、『法華玄論』巻第一の「序説経意」の第五条において、『法華経』と『華厳経』の詳細な比較を試みている。根本法輪を説こうとするが故に『法華経』を説くという段である。すなわち、

また次に、根本法輪を説こうとするので、この経［『法華経』］を説く。根本法輪とは、三世の仏たちがこの世に出現して一つの偉大な仕事という理由のために、すぐに一乗の道を説くことを意味する。ただし、（衆生の）宗教的能力・条件が（一乗の道を聞くことに）まだ耐えないので、一乗について（区別して）三乗を説く。つまり、一乗

を本とし、三乗の教えを末とする。ただし、(衆生の)大乗を聞くべき条件が成熟して一乗を受けることに耐える以上、今、また根本法輪を説こうとするので、この経を説くのである。

復次欲説根本法輪、故説是経。根本法輪者、謂三世諸仏出世為一大事因縁即説一乗之道。但根縁未堪、故於一説三。即以一乗為本、三乗教為末。但大縁既熟堪受一乗、今欲還説根本法輪、故説此経也。(大正三四・三六六上)

とある。ここでは、一乗を本となし、三乗を末となすという説明はあるが、「枝末」「摂末帰本」という用語は使われていない。『法華玄論』において、三種法輪に言及する箇所はここのほかにもう一箇所あるが、そこでも「根本法輪」の名だけが見えている。したがって、『法華義疏』以後に確立される三種法輪(根本法輪・枝末法輪・摂末帰本法輪)は『法華玄論』においては思想的には十分に熟している(一乗を本となし、三乗を末として、釈尊の化導を、一乗→三乗→一乗という三段階に分類する点)が、名称はまだ確立していないと結論できる。(10)

このような根本法輪の解説に続いて、吉蔵は、

質問する。仏が最初に成道したときには、一乗によって衆生を教化しようとしたがうまくいかなかった。『華厳経』の教えでは、最初に成道したときに菩薩たちのためにまた一乗を説くことを明らかにしている。(『法華経』と『華厳経』の)二経にどんな相違があるのか。

問。仏初成道、欲以一乗化物不得。華厳教明初成道為諸菩薩亦説一乗。二経何異。(同前)

と述べて、『法華経』と『華厳経』との比較の問題を提起している。質問の意味は、『法華経』も『華厳経』も同じく一乗を説くという吉蔵の認識が正しいならば、思想的には二経は同一であるはずなのに、実際に二経の存在があるのはなぜか、というものである。そこで、吉蔵は、

解答する。教えが異なれば、解釈も相違する。南方の五時の説や北方の四宗の論ではみな「『華厳経』を完全な教えとし、『法華経』を不完全な説とする」と言っている。

答。教異、釈不同。若如南方五時之説北方四宗之論皆云、華厳為円満之教、法華為未了之説。(同前)

と、五時・四宗教判における、『法華経』と『華厳経』との優劣関係を紹介しながら、次下でこれを徹底的に批判するのである。その内容は、三点にまとめることができる。第一点は、『法華経』も『華厳経』も同じく一乗を説くという点に着目する。すなわち、

最初に成道したときに一乗によって衆生を教化したがうまくいかなかったことを明かす。今『法華経』を説くのは、とりもなおさず一乗によって衆生を教化するのがうまくいくことである。もし今『法華経』を説くことが内容的にやはりまだ不完全であると言うならば、仏が最初に成道したときに、一乗によって衆生を教化しようとしたがうまくいかなかったのは、これは当然はじめに不完全な内容によって衆生を教化することになってしまうのである。もし仏が最初に成道したときに、すぐに不完全な内容によって衆生を教化するならば、これはとりもなおさず父子の情け深い心に背き、仏たちの本心を傷つけることになる。もし最初に成道したときには完全な教えによって衆生を教化し、今『法華経』を説くのもまた不完全な教えであると言うならば、最初に成道したときには、一乗によって衆生を教化したがうまくいかなかったのであるから、今『法華経』を説くのは、当然一乗でないものによって衆生を教化してうまくいくことになるはずである。

明初成道一乗化衆生不得。今説法華、即是一乗化衆生得。若言今説法華義猶未了者、則仏初成道、欲以一乗化物不得者、此応発始即用不了義化物也。若仏初成道、即欲以不了義化物者、此即乖父子恩情、傷諸仏本意。若言初成道是了義化物今説法華亦是不了義者、初成道可是一乗化物不得、今説法華応非一乗化物得也。(同前)

とある。『華厳経』は仏の初成道のときに一乗によって教化し、『法華経』もまた同じく一乗によって教化する。そこで、『法華経』を未了義（不完全な教え）と言うならば、同じく『華厳経』も未了義になって、仏は初成道のときに未了義の教えによって衆生を教化したことになってしまう。このことは、父子（仏と衆生）の恩情に背き、仏たちの本心を傷つける結果となってしまう。あるいは、『華厳経』が一乗によつて教化してその成果が得られなかったのであるから、『法華経』は一乗でないものによって教化してその成果を得たことになる。これらはみな不都合なことであると、吉蔵は言

うのである。

第二点は、『法華経』が未了義であるとされる根拠そのものを批判することである。すなわち、さらにまた質問する。どんな意義によって、『法華経』の意義が不完全であるのか。

救って言う。完全な教えについて一般的に論じると、因が完全で果が究極的であるものをいう。この経はまだ（仏身の）常住を明かさないので、果はまだ完全ではない。満字［完全な教え］は縁因（仏性）と正因（仏性）の二つの因をどちらも明かす。この経はただ縁因の成仏を明かすだけで、まだ正因を明かさないので、因はまだ完全ではない。

解答する。この経が衆生に仏性のあることを明かしているのは、とりもなおさず正因（仏性）である。あらゆる修行を借りて一乗とするのは、とりもなおさず縁因（仏性）である。近い迹［菩提樹下ではじめて成仏した仏］は無常であることを打ち明け、妙なる本［五百塵点劫の昔に成仏した仏］は常住であることを示すので、果の意義は究極的である。この意義は、後に説くであろう。それゆえ、この経に明かす意義がやはりまだ不完全であると言ってはならないのである。

又問。以何義故而法華経義未了耶。

救曰。凡論満教、謂因円果極。此経未明常住、故果未満。満字具明縁正二因。此経但明縁因成仏、未明正因、故因未満。

答。此経明衆生有仏性、即是正因。仮万行為一乗、即是縁因、故因義具足。開近迹是無常、顕妙本為常住、故果義究竟。此義後当説之。故不応言此経明義猶未了也。（同前）

とある。『法華経』はまだ正因仏性を明かさず、また仏身の常住を明かしていないという法華経観が五時教判者のそれであることは、巻第一の次のような記述から明らかである。

すなわち、

ところが、人は五時の物差しを取って、無限定の聖人の教化を測定して、みだりにこの経はまだ半字［不完全な教え］であり、因を明かすこともまだ完全ではなく、果を論じることも不十分であると思い込む。五時がそうである以上、四宗もまた同様である。五時・四宗の誤った議論を廃し、究極的な完全な趣旨を明らかにすると、進んでは（『法華経』を）褒め讃える福があり、退いては（『法華経』を）誹謗する罪がない。

而人秉五時之規矩、格無方之聖化、妄謂此経猶為半字明因未円辨果不足。五時既爾、四宗亦然。廃五四之妄談、明究竟之円旨、進有称歎之福、退無誹謗之罪。（同前・三六四中）

とある。

このような五時教判者の法華経観を批判して、『法華経』にも正因仏性、仏身常住を明かすことを論証しようと、吉蔵は試みている。[11] なお、引用文の「此義後当説之」は、『法華玄論』巻第二の「次別明因妙義」[12]「次別論寿量」[13]を指している。

第三点は、仏が『法華経』を褒め讃えるという経説を根拠に批判することである。すなわち、

さらにまた、仏はさまざまないわれによって『法華経』を褒め讃えて、人に信受させる。もし（『法華経』の）教えを半字と呼び、理はやはりまだ不完全であると言うならば、経を聞く弟子たちに（『法華経』に対する）尊敬を生じないようにさせ、そのまま『法華経』に対して軽んじ劣ったものとする心を生じ、上は（『法華経』を）光り輝かす福を失い、下は衆生を誤らせる罪を招く。（『法華経』を誹謗する罪を詳しく説く）譬喩品もまだ（もっと罪深い）これらの人のためには、（これらの人の罪を明確に記すような）注意を払っていないのである。

又仏種種因縁称歎法華令人信受。若言教称半字理猶未円者、則使聞経之徒不生崇仰、便於法華起軽劣心、上失光闡之福、下招誤物之罪。譬喩品未為之寄心也。（同前・三六六上―中）

とある。

以上の三点の理由から、『法華経』と『華厳経』との優劣関係は否定され、新たに二経の思想的同一性、価値の同一

性が主張される。すなわち、

今、解釈する内容は、『華厳経』と『法華経』とは同じく一因一果を明かしており、教えも完全で理も完全であり、余すところなく究極的であるということである。

今所釈者、華厳之与法華同明一因一果、教満理円無余究竟。（同前・三六六中）

とある。前述した吉蔵の批判の第一点では、一乗が『法華経』と『華厳経』との共通な教説であったが、ここでは、「一因一果」と言い換えている。これは、他の著作でも種々に言い換えているので、後に詳しく述べたい。

今まで、『法華経』と『華厳経』との同一性の強調を見てきたが、これだけでは二経の比較は十分ではない。思想的に二経が同一であっても、実際には別々の二経として存在するのであるから、それらの相違点をも示してこそ、比較はいっそう具体的になるのではなかろうか。そこで、吉蔵は、

ただ巧みな手段によって（衆生の）機縁を生起させることが相違するだけである。その大要を理解すると、全部で十四種（の相違）がある。

但善巧方便起縁不同。領其大要、凡十四種。（同前）

と述べ、以下、十四箇条にわたって、『法華経』と『華厳経』との特色を整理している。これについては、すでに木村清孝氏の簡潔な整理・研究があるが[14]、本項における二経の詳しい比較研究、後に論じるこの問題に関する『法華玄論』[15]と『法華遊意』との比較考察のためにも、改めて左に『法華経』と『華厳経』との比較の対照表を掲げて考察を加える。

番号	『華厳経』	『法華経』
①	始説一乗。	終明一乗。
②	直説一乗。始無所会、終無所開。	対三明一。始辨開一為三、終明会三帰一。

③	為発始学大縁説。	為二種縁説。一者為前小後大縁説。二者為発始学大縁説也。
④	為福徳大利根人説。	為薄福鈍根人説。如初本学大、中途棄大留小、後還捨小従大、故名鈍根也。
⑤	平道教。	初則斥奪迷執、然後方平道説也。
⑥	但迷一乗実慧	具三一権実二慧、故開方便門、示真実相。
⑦	是舎那迹本身説。	是釈迦本迹身説也。
⑧	加諸菩薩説。	如来自説。
⑨	但対菩薩説。	雑対二乗菩薩説。
⑩	竪論一乗、開五十二位。	横論一乗、不開階級。
⑪	広迷一因一果。	略迷一因一果。
⑫	浄土中説。	穢土説。現塔中、雖復変土令浄、而華厳本是浄土、非変而成浄。法華穢土中説也。
⑬	七処八会説。	一処一会説。
⑭	一仏説。	分身等十方仏多宝等三世仏共説。

①は二経の説時の前後についての比較であるとともに、二経に説かれる教理についての比較でもある。②、⑤、⑥、⑩、⑪は二経に説かれる教理、あるいはその教理の説かれ方についての比較である。③、④、⑨は二経の対告衆についての比較である。⑦、⑧、⑭は二経の説法主についての比較である。⑫、⑬は二経の説かれる場所についての比較である。

以上のように、吉蔵は二経の同一性と相違面をさまざまな角度から明らかにしてきたあとで、つまり、この「序説経意」の第五条の末尾で、『華厳経』に相対して『法華経』を明かす根拠を信解品の長者窮子の譬喩に求めている。すなわち、

この経の領解［仏の説法を理解する部分。ここでは信解品の内容］の中に、長者が尊く勢力があり、七種の宝石が備わり、仲間たちに取り囲まれ、多くの人がそばに仕え守っていることを広く述べている。これはすべて『華厳経』において最初に成道したときに菩薩たちのために偉大な法の事がらを説くことを指しているのである。このために、『華厳経』を引いて『法華経』に比べる。この意義は信解品に現われるのである。

此経領解中、広序長者尊豪七珍具足眷属囲遶諸人侍衛。此皆指華厳初成時為諸菩薩説大法事也。是故引華厳以類法華。此義現信解品也。（同前・三六六下）

とある。そこで、『法華玄論』巻第七の「信解品譬喩義」[16]を見てみると、十四箇条の中の第八条に、「明二教」とあり、『法華経』と『華厳経』とを比較して次のように述べている。すなわち、

第八に（舎那の教えと釈迦の教えの）二つの教えを明かす。にわかにある城市に止まってから、すぐに長者が勢力があり身分が高く思いのままであり、仲間たちが尊敬しそばに仕えていることなどを述べている。これは『華厳経』において最初に成仏したときに、舎那が教え聞かせ菩薩たちを教化することを領解するのである。立派な服を脱いで破れ垢じみた衣を着るのは、とりもなおさず舎那の本から釈迦の迹を垂れ、くまなく二乗を教化することである。（信解品の譬喩を八つに分類した中の）第八の譬喩まで、すべて釈迦の教えを領解するのである。

第八明二教。従頓止一城、即序長者豪貴自在眷属宗侍等。此領華厳初成仏時舎那教聞化諸菩薩也。脱珍御服著弊垢衣、即是舎那之本垂釈迦之迹、遍化二乗。竟第八譬、皆是領釈迦教也。（同前・四一七中）

とある。

また、巻第九の「論本迹義釈寿量信解等品」を参照すると、信解品の「長者居師子座、眷属囲繞、乃至脱珍御服著弊

[17]垢衣」（同前・四三六中）の文について、従来の種々の解釈を紹介批判したあとで、自らの解釈を次のように述べている。すなわち、

> 今、明かす内容は、全部で三身がある。第一に法身、第二に舎那身、第三に釈迦身である。その父が前からずっと子供を求めたがうまくいかなかったのは、法身が大機［大乗を受けるべき機］を求めたがうまくいかなかったことを譬えるのである。途中である城市に止まって家業が廃止されないのは、舎那身が最初に成道したときに、二乗の大機はまだ成熟していないけれども、菩薩の悟りの条件は完成しているので、最初に正覚に登って、高い修行をする者たち［菩薩］を教化することを譬える。（信解品の）文に広くこれを説くとおりである。一族がそばに仕えて守り、乃至、宝物を陳列することは、すべて『華厳経』において菩薩たちのために偉大な法を説くことを譬えるのである。立派な服を脱いで垢じみ破れた衣を着ることは、舎那の本を隠して釈迦の迹を示して、二乗を教化することである。この三身はそのまま順番になっており、前に法身を明かし、法身は次に舎那の迹を垂れて、偉大な修行をする者たち［菩薩］を教化し、舎那は次に釈迦の化を示して、二乗を導く。
>
> 今所明者、凡有三身。一法身、二舎那身、三釈迦身。其父先来求子不得、譬法身覓大機不得也。中止一城家業不廃、譬舎那身初成道時、二乗大機雖復未熟（底本の「熱」を改める）、而菩薩道縁已成、故初登正覚化諸高行。如文広説之。宗親侍衛、乃至羅列宝物者、皆指華厳為諸菩薩説大法也。脱珍御服著垢弊衣者、隠舎那之本示釈迦迹、化於二乗也。此三身即是次第、前明法身、法身次垂舎那之迹化諸大行、舎那次示釈迦之化引於二乗。（同前・四三六中―下）

とある。これらの引用文において、吉蔵は、信解品の譬喩には、『華厳経』の教主である舎那身が説かれていることを指摘している。これは『法華経』と『華厳経』の比較のうえでは、大変重要な意義を持っている。というのは、吉蔵は、五時教判におけるような、『華厳経』を『法華経』より高い教えとする考え方を批判するために、『法華経』を『華厳経』の位置まで高めなければならなかったからである。それには、『法華経』が『華厳経』を包含する立場を持ってい

ることを示す必要があった。そこで、巻第一の「序説経意」の第五条の最後に、吉蔵は『法華経』が三身を具足していると解釈する『法華論』[18]に言及して、『法華経』は『華厳経』の意を含むことを示して、『法華経』と『華厳経』の比較を結んでいる。すなわち、

最近見た『法華論』は、寿量品には三身を備えていると解釈している。第一に法身、第二に報身、第三に化身である。『華厳経』の意を備えている。多くの経がすべて報身を説いているのはとりもなおさず舎那であるからである。寿量の意義については、広く説くであろう。

晩見法華論釈寿量品具三身。一法身、二報身、三化身。具有華厳之意。以衆経皆説報身即是舎那故也。寿量義当広説也。(同前・三六六下)

とある。

このように、舎那身を媒介として『法華経』と『華厳経』との同格を示す方法は、巻第二にも見られ、より明確である。すなわち、

今、明かす内容は、長者が飾りたてているのは、とりもなおさず舎那身である。「出内取与」は舎那の教えを意味する。もしそうであるならば、舎那の身体と教えは『法華経』の中に集まっている。『法華経』の教えはどうして（仏身の）常住を説かないであろうか。またどうして半字［不完全な教え］であると言うのであろうか。もし『法華経』が無常で半字の教えであるならば、舎那仏の教えの内容もまた当然そうなるであろう。

今所明者、長者厳飾、即舎那身。出内取与、謂舎那教。若爾、舎那形教蘊在法華之中。法華教豈不説常耶。復云何言是半字耶。若法華是無常半字教者、舎那仏教義亦応然。(同前・三七五中)

とある。ここでは、舎那の形（身体）と教えとが『法華経』の中に具足していることが明言されている。

また、『法華玄論』においては、五時教判における『華厳経』の批判は以上の論点ばかりでなく、次のようなものもある。すなわち、『法華玄論』巻第九に、

経を解釈する師はみな「『華厳経』は頓教である。ただ最初に成道したときにこれを説くので、教化する時間が短いのである。鹿苑から双林まではすべて漸教であるので、漸教の時間は長い」と言っている。今、これを批判させていただく。『華厳経』は七処八会である。最初の一会は、最初に成道してこれを説いたと言ってもよいであろう。七会六処はどうして最初に成道して説いたのであろうか。さらにまた、第八会の入法界品は祇洹において これを説いた。最初に成道したときには、まだ祇洹はなく、また声聞もいなかった。どうして第八会は祇洹においてこれを説き、さらにまた五百の声聞を並べるであろうか。

経師皆言、華厳是頓教。唯初成道説之、故化時短也。後従鹿苑至双林皆是漸教、故漸教時長。今請難之。華厳七処八会。初一会可言初成道説之。七会六処云何亦是初成道説耶。又第八会入法界品在祇洹説之。初成道時未有祇洹、亦無声聞。云何第八会在祇洹説之、又列五百声聞耶。（同前・四三七下）

とある。これは、『華厳経』が仏の初成道のときの説法で頓教であるとする説を、ほかならぬ『華厳経』に基づいて批判している点で、重要なものと思われる。(19)

最後に、『法華玄論』巻第三における華厳経観を、二点にわたって考察したい。第一には『華厳経』と二乗作仏との関係、第二には『華厳経』の因果論についてである。

『般若経』『浄名経』（『維摩経』）『法華経』の三経の比較をしているなかで、『般若経』『浄名経』は開権（権＝方便であることを打ち明けること）していないから界外の事（『法華経』に当てはめれば、具体的には二乗の授記作仏のこと）を明かしていないが、顕実（真実を示すこと）という点では『法華経』と等しいと述べている。(20) その一つの根拠として、『華厳経』と二乗作仏の関係について論じていて興味深い。すなわち、

さらにまた批判する。もし『浄名経』『大品般若経』がまだ二乗作仏を明かさないので、また真実も示していないと言うならば、『華厳経』に「大きな薬王の樹木の根は二つの場所には生えない。深い水と火の坑のことである」とある。二乗は菩提心を生じないと言っている。もしそうであるならば、『華厳経』は当然まだ真実を示していな

いはずである。さらにまた、『華厳経』(入)法界品には、二乗がまだ法界に入らないことを明かしている。『法華経』には(二乗が)一乗に入ったことを明かしている。ところが、一乗と法界とは名を異にするだけである。どうして『華厳経』にはまだ二乗作仏を明かさないので、真実を示すこともまたまだ不十分であると言うことができようか。

質問する。なぜ『華厳経』にはまだ二乗作仏を明かさないのか。

解答する。『華厳経』は多く最初に成道した時であり、二乗の宗教的能力・条件が未熟なので、それ[二乗]がまだ成仏することができないと説く。『浄名経』『大品般若経』のときには、二乗の宗教的能力・条件が未熟なので、まだ開権しない。菩薩たちの悟りの条件は成熟しているので、真実を示したのである。まだ開権していないから真実も示さないと言うことはできないのである。

又難。若言浄名大品未明二乗作仏亦未顕実者、華厳云、大薬王樹根不生二処。謂深水火坑。既言二乗不生菩提心。若爾、華厳応未顕実也。又華厳法界品明二乗未入法界。法華已明入一乗。然一乗法界是異名耳。豈可言華厳未明二乗作仏、故顕実亦未足耶。

問。何故華厳未明二乗作仏耶。

答。華厳多是初成道時、二乗根縁未熟、故説其未得成仏。如浄名大品之時、二乗根縁未熟、故未開権。諸菩薩道縁已熟、故已顕実也。不可言未開権故亦不顕実矣。(同前・三八七上)

とある。『華厳経』には二乗は菩提心を生じないという意味のことを述べているし、また一乗と法界とは名を異にするだけで、内容は等しいので、入法界品に二乗が法界に入らないと明かすのは、二乗作仏を明かしていないことを意味することになる。このように、『華厳経』が二乗作仏を明らかにしていないことは事実であるが、このことに基づいて、『華厳経』が真実を示していないと結論することはできない。それと同様に、『浄名経』や『大品般若経』が真実を示していないと言うことも誤解である。

吉蔵は二乗作仏を明かさないことと、真実を示すこととの関係について明瞭には述べていないが、次下の問答から考えると、『華厳経』『浄名経』『大品般若経』では、二乗の根縁が熟していないから、二乗に対しては権＝方便をそのままにしておき、真実を示さず、菩薩に対しては真実を示していると解釈しているようである。したがって、二乗に対して開権しないからといって、その経が真実を示していないと短絡させることはできない。なぜなら、それらの経でも、菩薩に対しては真実が示されているからである。したがって、「不可言未開権故亦不顕実矣」と結論されるのである。

次に、『華厳経』の因果論については、

『華厳経』に因果を明かすことについては、前に解釈した。この経〔『華厳経』〕はただ菩薩だけのために、広く舎那の能化〔教化する主体としての仏のこと〕と所化〔教化する対象の弟子のこと〕の二種の因果の法門を開示する。すべて限定もなく障害もなく、道のままで平らで正しく、しりぞけ奪うものもなく、究極的で完全である。前の多くの教えと比べて、根本法輪という。根本法輪を明かす理由は、三世の仏たちが世に出現して、ただ当然菩薩だけのために、直ちに究極的な因、完全な果を説くべきである。菩薩はこの因を修行するために、直ちに仏果に趣く。それゆえ根本法輪と名づける。ただし衆生が福徳が少なく鈍根であるために、この法を受けることができない。このために、巧みな手段によって大乗の教化を止め、さまざまな教えをまじえて説く。ある場合は前に小乗、後に大乗を説き、ある場合ははじめに三乗、終わりに一乗を説き、ある場合は先に（仏身の）無常、後に常住を説く。すべて釈迦が身をかがめて（衆生の）機縁のために、深く隠して法を説く。もし道のままに言うならば、ただ当然『華厳経』の教えがあるだけのはずである。

華厳明因果者、前已釈竟。此経但為菩薩、広開舎那能化所化二種因果法門。皆是無方無礙、任道平正、無所斥奪、究竟円満。望前諸教、謂根本法輪。所以明根本法輪者、三世諸仏出世、唯応為菩薩直説究竟之因円満之果。菩薩行此因、故直趣仏果。故名根本法輪。但為衆生薄福鈍根、不堪受此法。是故方便息於大化、種種雑説。或前小後大、或始三終一、或先無常後常。皆是釈迦屈曲為縁、故深隠説法。若任道而言、唯応有華厳教也。（同前・三八八上）

と述べている。ここでは、『華厳経』が「究竟之因」、「円満之果」を明かしていることが説かれている。特に末尾に、道のままに言えば、『華厳経』の教えだけがあると言われている点が注目される。『華厳経』が「任道平正」と言われ、また前述したように（対照表の⑤を参照）、「平道教」と規定されるとおり、仏の悟りをそのまま説いた教えが『華厳経』とされるのである。ただし衆生が鈍根であるから、釈尊は「屈曲」[21]して、さまざまな教えを説いたのである。このように見ると、『華厳経』はやはり特別の地位を持っているようであるが、『法華経』はこの『華厳経』を含む立場を持っているのである。『華厳経』が「平道教」と言われるのと同様に、『法華経』もまた、

最初は迷い・執著をしりぞけ奪い、そうして後にはじめて平らな道のままに説く。

初則斥奪迷執、然後方平道説也。（同前・三六六中）

と言われている点からも、傍証されるであろう。

(二) 『法華義疏』において

『法華経』と『華厳経』との関係に対する吉蔵の基本思想は、『法華玄論』から『法華義疏』に移っても大きな変化はないと思われる。ただ次の二点において、新しい思想の発展が認められる。第一点は、『法華玄論』においてはまだ定型化されなかった三種法輪が、その名称と内容を備えて確立されるに至ったことである。第二点は、『法華玄論』における、『法華経』と『華厳経』の比較の十四箇条の中の③と④に見られる二経の対告衆について、直往菩薩と廻小入大菩薩という新しい概念が使われていることである。

このうち、三種法輪についてはすでに考察した。直往菩薩と廻小入大菩薩の二菩薩についても、その概念の形成過程と思想的意義などについてすでに考察したが、[22]『法華義疏』における用例の詳しい検討はここで行なう。以下、九つの用例を通し番号を付して引用し、考察を加える。

① この文は如来の大小の二蔵のどちらについても述べている。『華厳経』以後、霊山（の『法華経』）以前の大小二乗

のすべての教えである。（大小の）二教をどちらも述べる理由は、小乗の教えの意義を述べて、廻小入大菩薩は鈍根で、昔はまだ悟ることができなかったが、今はじめて理解することを明かし、大乗の教えの意義を述べて、直往菩薩は『華厳経』以後、霊山（の『法華経』）以前に、大機が早く成就し、利根であって早く悟ることを讃えるからである。これはかえってしばしば菩薩が先に悟るのを讃え、声聞が後に悟ることを嘆くだけである。昔［『法華経』以前］の大乗を方便とすることには関係がない。

質問する。何によってそうであることが分かるのか。

解答する。二つの文を証拠とする。第一に涌出品に「これらの衆生ははじめて私の身を見、私の説くことを聞いて、すぐに信受して如来の智慧に入ることができる」とある。これは直往菩薩が早く仏の智慧を悟ることを明かすのである。次に「前から小乗を修学してきた者は例外である。このような人でも、私は今またこの経を聞いて仏の智慧に入ることができるようにさせる」とある。これは廻小入大菩薩が遅くなってはじめて悟ることを明かすのである。

此文双序如来大小二蔵。従華厳已来至霊山已前大小二乗一切諸教。所以双序二教者、序小乗教意、明廻小入大菩薩鈍根昔未得悟今方領解、序大乗教意、歎直往菩薩従華厳以来至霊山之前大機早就利根早悟。此乃是数以歎菩薩之先達、嗟声聞之後悟耳。非関昔大為方便也。

問。何以知然。

答。以二文為証。一者涌出品云、是諸衆生始見我身聞我所説、即便得入如来之慧。此明直往菩薩早悟仏慧也。次云、除先修習学小乗者、如是等人、我今亦令得聞是経入於仏慧。此明廻小入大菩薩晩方悟也。（巻第四。同前・五〇一上—中）

ここでは、廻小入大菩薩は鈍根であるから昔は悟ることができず、『法華経』に至ってはじめて悟ること[23]、直往菩薩は利根であるから『法華経』以前にすでに悟ることが明かされている。また、この二菩薩が従地涌出品の文に基づいていることが明かされている。

② そして、「説是大乗経」について、「是大乗経」とはとりもなおさず『法華経』である。昔、直往菩薩のために早く『法華経』を説いた。それゆえ、涌出品には「これらの衆生ははじめて私の身を見、私の説くことを聞いて、すぐに仏の智慧に入る」とある。「仏の智慧」とは、『法華経』の「平等大慧」のことである。ただ昔は『華厳経』『般若経』という名を付けただけである。今は廻小入大の人のために『法華経』の説を説くので、大乗が道を示す意義は同じであることが分かる。

而云説是大乗経者、是大乗経即法華也。昔為直往菩薩早説法華竟。故湧出品、是諸衆生始見我身聞我所説、即入仏慧。仏慧則法華平等大慧。但昔作華厳波若之名耳。今為迴小入大之人作法華之説、故知大乗顕道義同。（巻第四。同前・五〇一下）

吉蔵は、ここで、昔直往菩薩のために説いた教えも、今廻小入大の人のために説く教えも、すべて『法華経』であるという大胆な意見を述べているように思われる。このことは、『法華統略』巻一において、より明確に述べられている。(24) しかし、これらの文から、吉蔵が『法華経』を諸経の中で最高の価値を有するものと考えていたと結論することは誤りである。あくまで、「大乗顕道義同」という末尾の指摘が吉蔵の基本的立場であるからである。むしろ、涌出品の文を根拠として、昔の大乗も『法華経』も同じく仏の平等大慧を明かしていることを示して、吉蔵の経典観の「諸大乗経顕道無異」という立場を打ち出していると言えよう。

③ 質問する。如来が最初に発心したときに、すべて（の衆生）が成仏することを願った。今、みな一様にまだ成仏していない。どうして「願已満」と言うのか。

解答する。（『法華経』の）霊山の一会では、廻小入大菩薩が同じく一乗に入る。それ以前は、直往菩薩に授記し成仏させた。（釈尊の）世に出現した一生涯は、ただこの二（種の）人だけをくまなく成仏させることであるので、一生涯の願いが満たされたのである。上に涌出品の文を引用して証明したとおりである。その正しい意味は、『法華経』の前は、ただ菩薩という一（種の）人のために仏乗を説くことができるだけなので、仏の願いはまだ満たさ

れない。今、みな一様に（人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・仏乗の）五乗や六道の衆生のために、みな成仏させるので、仏の願いが満たされる。

問。如来初発心時、願一切成仏。今並未成仏。云何称願已満耶。

答。霊山一会、廻小入大菩薩同入一乗。自爾已前、令直往菩薩授記作仏。一期出世、唯此二人普令作仏、則是一期願満。如上引涌出品文証之。正意者、法華之前、但得為菩薩一人説仏乗、則仏願未満。今並為五乗六道衆生並令成仏、故仏願満。（巻第四。同前・五〇二下）

『法華経』以前は、直往菩薩のために仏乗を説き授記作仏させたが、『法華経』では廻小入大菩薩がみな一乗に入り、五乗六道の衆生がみな成仏することを明かしている。

④ それゆえ、『大智度論』には「阿羅漢は浄土に生まれるけれども、宗教的能力が鈍く、仏道において遠回りして滞り、直往菩薩に及ばない」とある。

故釈論云、羅漢生浄土、根鈍於仏道迂廻稽留、不如直往菩薩。（巻第五。同前・五一六中）

この文は前節ですでに引用したが、吉蔵が『大智度論』[25]を引用している中に「直往菩薩」とあり、これが吉蔵の造語でないことが分かる。

⑤ 声聞は小乗から大乗に転入して、はじめて菩薩の十信の位に入ることができる。……

質問する。声聞が小乗から大乗に転入して、十信の位に入るとは、十信の初心に入るのか、十信が満足するのか。

解答する。ただ十信の初心に入るだけである。……廻小（入大）の人は空観だけを修めて、煩悩を断ち切るので、三界の外に生を受ける。直往の人は空を観察して煩悩を断ち切ることに専念しないので、三界の内に生を受けて有に足を踏み入れて人を教化する。慈悲が深く厚いことは、廻小（入大）の人の及ぶことができないものなので、直往（菩薩）を優れているとする。

声聞廻小入大、始得入菩薩十信之位。……

問。声聞廻小入大得入十信位者、為入十信初心、為十信満足耶。
答。但入十信初心。……廻小之人偏修空観、断除煩悩、故在界外受生。直往之人不専観空断結、故在界内受生而渉有化人。慈悲深淳、則廻小之人所不能及、故直往為勝。（同前・五四三中―下）

廻小入大の菩薩とは『法華経』に至って声聞から菩薩に転換したものを言うのであるから、声聞が廻小入大して菩薩の十信の初心（菩薩の最低の位）に入ることを明かしている。また、慈悲の視点から、直往菩薩と廻小入大菩薩との優劣を論じている。

⑥ 頓教は直往菩薩を教化し、漸教は通じて二種の菩薩を教化する。……最初の『華厳経』の教門は、これは直往菩薩を教えて仏乗に入らせる。『華厳経』から以後は、この品［信解品］全体の意義によると、全部で四つの教え［人天教・二乗教・自教・他教］があって、廻小入大の人を調伏してはじめて仏の智慧に入らせることができる。

頓教化直往菩薩、漸教通化二種菩薩。……初華厳教門、此教直往菩薩令入仏乗。従華厳以後依此品始終之意、凡有四教、調伏廻小入大之人方得入於仏慧。（巻第七。同前・五五二中―下）

この文はすでに前節で引用したが、ここでは、頓教の『華厳経』は直往菩薩を教化し、『華厳経』以後の漸教は直往菩薩と廻小入大菩薩とを教化することが明かされている。また、廻小入大菩薩は四教（四調柔）[26]によって調伏されて、『法華経』に至って仏慧に入ることができると明かされている。

⑦ 最初に直往菩薩が教化・救済しやすいことを明かす。「始見我身聞我所説」とは、とりもなおさず『華厳経』の会の菩薩たちが『華厳経』を説くのを聞いて、すぐに仏の智慧に入ることである。「除前修習学小乗者」とは、廻小入大の人の大機がまだ成熟しておらず、『華厳経』の会から霊山（の『法華経』の会）の前まで、まだ顕わに大乗を教えることができないので、これを選んで除くのである。「如是之人」以下は、第二に廻小入大菩薩の大機が成熟して、今これを教化することがうまくいくので、救済しやすいと名づける。また「入於仏慧」と呼ぶ。それゆえ、『法華経』はとりもなおさず『華厳経』であることが分かる。『華厳経』は理が深く、『法華経』は内容が浅いと思

うべきではない。しかし、直往の人は、はじめに仏身を見て、すぐに悟ることができるので、仏に疲労がない。廻小（入大）の仲間たちは四十余年を経過して、はじめて道に入ることができるので、当然疲労があるはずである。ただし、今は、始めから終わりまで、すべて悟りを得て道に入るのを取り挙げるので、総じて教化しやすく疲労がないと名づけるのである。さらにまた、「始見我身」と言う場合は、釈迦がはるか過去に成仏した始めを見る。涌出の菩薩のことである。これは過去の始めを取り挙げて、廻小入大の人もまた仏の智慧に入ることを明かし、今世の終わりを論じる。始めから終わりまでの（衆生の）機縁はすべて悟りを得るので、衆生は救済しやすいのである。

初明直往菩薩易可化度。始見我身聞我所説者、即華厳之会諸菩薩等聞説華厳、即入仏慧。除前修習学小乗者、明迴小入大之人大機未熟、従華厳之会竟霊山之前、未得顕教大乗、故簡除之也。如是之人下、第二明迴小入大菩薩大機已熟、今化得之、故名易度。亦称入於仏慧。故知法華即是華厳。不応謂華厳理深法華義浅。然直往之人初見仏身、即得領悟、故仏無疲労。迴小之流経四十余年、方得入道、応有疲労。但今取始終皆得悟入道、総名易化無労疲也。又言始見我身、則見釈迦過去久成仏之始。則涌出菩薩是也。此挙過去之始、明迴小入大之人亦入仏慧、辨今世之終。始終之縁並皆得悟、故衆生易度耳。（巻第十。同前・六〇〇下―六〇一上）

この文の前半はすでに前節で引用したが、ここでは、『華厳経』は直往菩薩を、『法華経』は廻小入大菩薩をそれぞれ教化するというように、対告衆には相違があるが、同じく仏の智慧に入ることにおいては何らの相違もないところから、『法華経』と『華厳経』との同一性が主張されている。

⑧　もし現在について（衆生の）三種の根［宗教的能力］を区別すれば、『法華経』以前に、直往菩薩のすでに悟りを得た者は、上根と名づける。『法華経』に至って、小乗から大乗に転入するものを、中根と名づける。それゆえ、涌出品に「最初に私の身を見、私の説くことを聞いて、そのまま信受して仏の智慧に入る」とあるのは、上根を意味する。前から小乗を修学してきた者は、今この経を聞いて、また仏の智慧に入るものは、中根を意味するのである。これ以外にまだ悟りを得ておらず、（仏が）滅することを宣言し、『涅槃経』を説くのを聞いてはじめて悟りを

得る者は、下根を意味するのである。

若就現在辨於三根者、法華之前、直往菩薩已得悟者、名為上根。至於法華迴小入大、名為中根。故涌出品云、初見我身聞我所説法、即便信受入於仏慧、謂上根也。除前修習学小乗者、今聞此経、亦入仏慧、謂中根也。自此已外猶未得道、聞於唱滅為説涅槃方得悟者、謂下根也。（巻第十。同前六〇八上）

ここでは、直往菩薩を上根とし、廻小入大菩薩を中根とし、『涅槃経』を聞いてはじめて悟る者を下根としている。

⑨ 直往菩薩のために説いて仏の智慧に入らせるので『華厳経』と名づけ、廻小入大菩薩のために説いて仏の智慧に入らせるので『法華経』と名づける。人について利根と鈍根の相違があり、時について最初と最後の相違があるので、二つの教えの名前が別なだけである。平等で偉大な智慧、清浄な一つの道を論じる場合は、それ以上相違はない。このために、（『華厳経』と『法華経』の）二経はいずれも（文殊菩薩と普賢菩薩の）二菩薩を明かしているのである。

為直往菩薩説令入仏慧故名華厳、為迴小入大菩薩説令入仏慧故名法華。約人有利鈍不同、就時初後為異、故両教名字別耳。至論平等大慧清浄一道、更無有異。是故両経皆明二菩薩也。（巻第十二。同前・六三一中）

この文はすでに前節で引用したものであるが、ここでは、『華厳経』は直往菩薩を仏の智慧に入らせ、『法華経』は廻小入大の菩薩を仏の智慧に入らせるのであり、根の利鈍や時の初後の相違はあっても、二経は本質的には同一であることが述べられている。

以上、直往菩薩と廻小入大菩薩の用例を検討してきた。いくつかの文は、すでに前節で引用したものであったが、改めて『法華義疏』における二菩薩の用例を一括して検討した。紹介した用例以外にも、いくつかの用例が見られるが、[27]あまり重要ではないので省略した。

『華厳経』は直往菩薩を教化すること、『法華経』は直往菩薩と廻小入大菩薩とを教化するが、中心的には廻小入大菩薩を教化することが明らかにされた。また、直往菩薩は利根、上根、廻小入大菩薩は鈍根、中根と規定された。すなわ

ち、『法華玄論』において（対照表の③、④）、「発始学大縁」「福徳大利根人」と言われたものが直往菩薩であり、「前小後大縁」「薄福鈍根人」と言われたものが廻小入大菩薩である。

なお、『法華義疏』における『法華経』と『華厳経』との比較は、前述した諸点以外に、次のような善知識について二経の同一性を明かしたものがある。すわち、巻第十一に、

『華厳経』で、経を説き終わり、流通分の入法界品に至って、広く菩薩たちが善財（童子）の真実の善知識であることを明かすようなものである。『法華経』はとりもなおさず『華厳経』であるから、『法華経』を説きおわり、流通分の中で、また無量の菩薩が一乗を述べ伝えるのは、衆生の真実の善知識であることを明かすのである。

如華厳説経竟至流通分法界品中、広明諸菩薩是善財真善知識。法華即是華厳、故説法華竟、流通分中、亦明無量菩薩宣通一乗是衆生真善知識也。（同前・六二〇上）

とある。

また、両経がともに文殊菩薩と普賢菩薩とを登場させていることについて、両経の同一性を表わすためであると解釈している。すなわち、巻第十二に、

さらにまた、『華厳経』の七処八会では、普賢・文殊がその始めを善くし、入法界品の流通の部分では、この二菩薩がさらにその終わりを善くする。この二人がかの経［『華厳経』］の始めと終わりにある理由は、世間に伝わるところによれば、「普賢の修行を究極的なものにし、文殊の願を満たす」からである。それゆえ、普賢はその修行が完全であることを示し、文殊はその願が満たされることを明かす。それゆえ、菩薩たちの中で、究極的に十分に『華厳経』が完全な法門であることを示す。今『法華経』を説くこともまた、文殊がその始めを開示し、普賢がその終わりを通じさせることを明かし、また『法華経』が究極的な法であることを示す。二経がいずれも二大士［菩薩］を明かす理由は、『華厳経』はとりもなおさず『法華経』であることを示そうとするからである。

又華厳経七処八会、普賢文殊善其始、入法界品流通之分、此二菩薩又令其終。所以此二人在彼経始終者、世相伝云、

究竟普賢行、満足文殊願。故普賢顕其行円、文殊明其願満。故於諸菩薩中、究竟具足顕華厳是円満法門。今説法華、亦明文殊開其始普賢通其終、亦顕法華是究竟法。所以二経皆明両大士者、欲顕華厳即是法華。（同前・六三一上―中）

とある。吉蔵が『法華経』と『華厳経』との思想的同一性を主張するために、細かい部分にまで注意を向けていたことが分かる。

(三)『法華遊意』において

すでに、『法華玄論』の「序説経意」の第五条について述べたが、これと『法華遊意』の「来意門」の第六条が内容的に対応する。そこで、「序説経意」と「来意門」の叙述に若干の思想の発展を読み取ることができるので、その点について考察する。

まず、『華厳経』は最初に一乗によって子を救おうとしたが、その成果が得られず、『法華経』は後に一乗によって子を救うことができた、という二経の基本的な位置づけは、「序説経意」とまったく同じであるが、その基本的な認識を踏まえて、

（子の救済が）うまくいったこととうまくいかなかったこととは、その意味に相違はあるにはあるが、初めと後の一乗には、それ以上相違はない。

得与未得義乃有殊、初後一乗更無有異。（同前・六三五上）

と、二経の同一性をはっきり断定している。

そして、二経の明かす思想的内実については、「序説経意」では「一因一果」と表現されていたが、「来意門」では「一乗清浄平等大慧」と表現されている。すなわち、

（二経の）共通点というのは、（二経とも）清浄な唯一の道、平等な偉大な智慧を明かしている。……「仏の智慧」

とはとりもなおさず平等な偉大な智慧である。それゆえ『華厳経』と『法華経』とは同じく平等な偉大な智慧と名づけ、仏たちの知見には相違がないことが分かるのである。

所言同者、明一道清浄平等大慧。……仏慧、即是平等大慧。故知花厳与法花同名平等大慧。諸仏知見無有異也。(同前)

とある。

次に、二経の相違点について、「序説経意」では十四箇条を挙げていたが、「来意門」では、化主・徒衆・時節・教門・約処の相違点の五箇条に要約している。そこで、五箇条の内容と、「序説経意」の十四箇条との対応関係を指摘する。

① [化主の相違]

『華厳経』の化主は多くの場合、盧遮那と名づけ、『法華経』の化主は釈迦と呼ぶ。さらに『華厳経』は一仏の説いたものであり、『法華経』はくまなく分身の仏たちを集めて説いたものである。『華厳経』は菩薩が説いたもので、『法華経』は仏が自ら説いたものである。

花厳化主多名盧遮那、法華化主称為釈迦。又花厳一仏所説、法花則普集分身諸仏説。花厳則菩薩説、法花則仏自説。(同前)

これは「序説経意」の⑦、⑧、⑭に該当する。

② [徒衆の相違]

『華厳経』は直往菩薩のために説いたものであり、『法華経』は廻小入大の人のために説いたものである。『華厳経』はもっぱら菩薩のためだけに説いたものであり、『法華経』はとりまぜて五乗の人のために説いたものである。『華厳経』は菩薩のためにただちに説いたものであり、『法華経』は菩薩のために段階的に説いたものである。

花厳為直往菩薩説、法花為廻小入大人説。花厳純為菩薩説、法花雑為五乗人説。花厳頓為菩薩説、法花漸漸為菩薩説。(同前)

これは「序説経意」の③、④、⑨に該当する。しかしながら、「頓」と「漸漸」という対照は「序説経意」には見られなかった。

③［時節の相違］

『華厳経』ははじめに一乗を説いたものであり、『法華経』は終わりに究極的なものを明らかにしたものである。

花厳始説一乗、法花終明究竟。（同前）

これは「序説経意」の①に該当する。

④［教門の相違］

ただちに一乗、平等な偉大な道を説いて、破斥するものがないのを『華厳経』の教えとする。この経は、三乗に固く執著することを打破して、そうして後、やっと唯一の究極に帰着することができるのである。

直説一乗平等大道無所破斥、名為花厳教。此経破三乗執固、然後始得帰於一極也。（同前）

これは「序説経意」の②に該当する。また、⑤にも該当すると考えられる。「序説経意」の「平道教」は、「来意門」の「平等大道」に相当すると考えられるからである。

⑤［約処の相違］

『華厳経』は七処八会にわたって説いたものであり、この経は一処一会に説いたものである。

花厳七処八会説、此経一処一会説。（同前）

これは「序説経意」の⑬に該当する。

ところで、次下には、『法華経』の処・会についての質問を設け、『法華経』は同じく霊鷲山にあるから、ただ一処だけであるが、浄穢については三時があると述べている。[28] 左に図示する。

(a)初分の経（序品～法師品）……………穢土

(b)見宝塔品～嘱累品……………………浄土

(如来神力品～嘱累品)…………………浄穢土

したがって、『華厳経』が浄土における説法であることについては言及していないが、ほぼ「序説経意」の⑫に該当する。

(c)薬王菩薩本事品～普賢菩薩勧発品……穢土

するし、しかも、『法華経』については、「序説経意」の叙述よりもやや詳しい。なお、『法華経』の処・会については、『法華統略』に至って新説が出され、四処七会の説法であると言われるようになる。(29)

これを要するに、「来意門」は、ほぼ「序説経意」の説を受け継いでいるが、⑥、⑩、⑪については触れていないこと、「頓」と「漸漸」という新しい対照を示していることなどが分かる。

次に、直往菩薩と廻小入大菩薩とについて見ると、「来意門」の第一条において、二種の菩薩について総合的な考察をなしている。やや長文であるが、次に引用する。すなわち、

質問する。はじめ『華厳経』の集会から、終わり『法華経』の前の集会までの四十余年間、多くの大乗経典に菩薩の修行を説いてきたのに、今どんな理由で、再び改めてこの経を説くのか。

解答する。二種の菩薩がいる。第一に直往菩薩、第二に廻小入大菩薩である。昔からずっと直往菩薩のために菩薩行を説いてきたが、今、廻小入大の菩薩のために菩薩行を説こうとするので、この経を説く。

質問する。はじめ『華厳経』の集会から、終わり『法華経』の前までは直往菩薩のためで、今は廻小入大菩薩のためであることが、どうして分かるのか。

解答する。従地涌出品には「これら多くの衆生ははじめて私の身を見、私の説くことを聞いて、すぐに信受して仏の智慧に入る。前から小乗を修学してきた者は例外であるが、このような人でも、私は今、この経を聞いて仏の智慧に入ることができるようにさせる」とある。「はじめて私の身を見る」と言うからには、とりもなおさず寂滅道場において盧舎那仏を見ることである。「私の説くことを聞く」とは、『華厳経』の教えを意味する。それゆえ、昔からずっと、直往の人のために菩薩行を説いてきたことが分かる。「前から小乗を修学してきた者は例外である」

ので、『法華経』の前にはまだ二乗のために菩薩行を説かなかったことが分かる。「このような人でも、私は今、この経を聞いて仏の智慧に入ることができるようにさせる」ので、今、廻小入大の人のために菩薩行を説くことが分かるのである。

質問する。経文はなぜただ（直往と廻小入大の）二人だけを依り所とするのか。

解答する。初めに大乗を教える始めを取り挙げ、後に小乗を教える終わりを掲げる。（仏の）一代の教化の中間は分かるであろう。

質問する。なぜ前は直往菩薩のために説き、後は廻小入大の人のために説くのか。

解答する。直往の人は長い間仏道を修行して、福徳が豊かで利根である。このため前に（直往菩薩の）ために説く。廻小入大の人は仏道を修行せず、福徳が少なく鈍根である。このため後に（廻小入大の人の）ために説く。それゆえ、方便品には「……」とある。そこで、菩薩は利根であるので先に大道を聞き、声聞は浅く劣っているので後に仏の智慧に入ることが分かる。（方便品の引用文は）明らかにそのことの証拠である。

問。始自華厳之会終竟法花前集四十余年、諸大乗経已説菩薩行。今何因縁復更説是経耶。

答。有二種菩薩。一直往菩薩、二迴小入大菩薩。自昔以来、為直往菩薩説菩薩行。今欲為迴小入大菩薩説菩薩行、故説是経。

問。何以知始自華厳之会終竟法花之前為直往菩薩今為迴小入大菩薩耶。

答。踊出品云、是諸衆生始見我身聞我所説、即便信受入於仏慧。除前修習学小乗者、如是等人、我今亦令得聞是経入於仏慧。既称始見我身者、即是寂滅道場見盧舎那仏。聞我所説、謂花厳之教。故知自昔已来為直往之人説菩薩行。除前修習学小乗者、則知爾前未為二乗説菩薩行。如是等人、我今亦令得聞是経入於仏智慧、則知今為迴小入大之人説菩薩行也。

問。経文何故但拠二人。

答。初挙為於大始、後標教於小終。一化中間、則可知也。
問。何故前為直往菩薩、後為廻小入大之人。
答。直往之人久行仏道、福徳利根。是故前為。廻小入大之人不行仏道、薄福鈍根。是故後為。故方便品云、……故知菩薩利根先聞大道声聞浅劣後入仏慧。明既其証也。（同前・六三三下―六三四上）

とある。ここでは、『華厳経』から『法華経』の前までは直往菩薩を対象として菩薩行を説き、『法華経』では廻小入大菩薩を対象として菩薩行を説くことが示されている。また、これらの二種の菩薩の依文が涌出品の文に求められているが、これについてはすでに述べた。直往の菩薩が「福徳利根」であり、廻小入大菩薩が「薄福鈍根」であることが示されているが、これについてもすでに述べた。別に新しい考えが示されているわけではない。

『華厳経』が直往菩薩を教化することは明らかであるが、『華厳経』と『法華経』の中間の諸大乗経の対告衆もまた、中心は直往菩薩である。『般若経』については、『法華遊意』には、

『般若経』の教えは直往菩薩の成仏を明かし、『法華経』の教えは廻小入大菩薩の成仏を明かす。

波若教明直往菩薩作仏、法花教明廻小入大菩薩作仏。（同前・六四六中）

とあり、『法華統略』巻一にも、

質問する。『般若経』が菩薩を教えるのは、『法華経』が菩薩を教えることとどんな相違があるのか。
解答する。『般若経』は正面から直往菩薩を教え、『法華経』は正面から廻小（入大）の人を教える。

問。波若教菩薩、与法華教菩薩何異。
答。波若正教直往菩薩、法華正教廻小之人。（続蔵一―四三―一・四右下）

とある。

このように、『華厳経』と『法華経』との中間の大乗経（その一例が『般若経』）の教化の対象は、中心的には直往菩薩であることは確かであるが、他方、二乗の機根を調柔する面を見れば、密かに廻小入大菩薩をも教化することが分か

る。顕密の四門の第三句「顕教菩薩、密化声聞」（大正三四・六四五上）は『般若経』に配されているが、この文の「菩薩」が直往菩薩であり、「声聞」が廻小入大菩薩に当たるのである。

㈣『法華統略』において

『法華統略』においても、『法華経』と『華厳経』に関する叙述がいくつかあるが、新しい考えはないようである。たとえば、『法華統略』巻三に、『法華経』が究極的な教えでないとする四時教判、五時教判には四大罪があると指摘し、その第二の罪として、

第二に、寂滅道場において最初に正覚を完成し、この菩薩のためにまたこの乗を説く。この乗がとりもなおさず究極的でない以上、『華厳経』も究極的でなくなる。

二者寂滅道場初成正覚、為此菩薩還説此乗。此乗既非究竟、則華厳非究竟。（続蔵一―四三―一・四四左下）

と述べている。これは、『法華経』と『華厳経』の内容が同じであることを前提としての議論である。同様に、『法華経』に明かす因についても、『法華統略』巻三に、

さらにまた、たといこの車が因であっても、また究極的な因でなければ、仏が最初に成道した『華厳経』の会にまたこの因を説いているので、『華厳経』の因もまた究極的でなくなる。

又仮令此車是因者、亦非究竟因、仏初成道華厳之会、亦説此因、則華厳之因亦非究竟。（同前）

と言われているが、同じ論理である。

また、『法華経』が『華厳経』を含むことについては、『法華統略』巻一に、

『法華経』は『華厳経』などのすべての大乗の深遠で偉大な言葉を収める。

法華摂華厳等一切大乗深大之言。（同前・四右上）

と言われている。

なお、直往菩薩と廻小入大菩薩については、『法華統略』にはおよそ十八箇所で言及している。[30]

三　『法華経』と『般若経』

五時教判における『般若経』の位置づけは、第二時三乗通教と規定され、第四時の『法華経』に比較すると、浅く低い教えであると捉えられていた。吉蔵は、これに対して、「諸大乗経顕道無異」という立場に基づいて、二経の価値の平等性を主張する。経典比較の中では、この『法華経』と『般若経』との比較が最も多く論じられている。

(一)　『法華玄論』において

『法華玄論』においては、まず巻第三において、『法華経』と『般若経』の優劣比較に関して互いに一致しない『大智度論』の五文を整合的に解釈することと、『般若経』を三乗通教とする説を批判することとが試みられているので、それらを順に考察し、その後に、巻第三以外に見られる二経の比較を一括して扱うこととする。

(1)　巻第三の『大智度論』の五文の解釈

『法華玄論』巻第三の「決疑」の冒頭には、次のように『大智度論』から五文を引用して、そこに示される『法華経』と『般若経』との優劣比較の矛盾点を問題として提出している。[31] まず、その五文は次のとおりである。

①　十種の大乗経を並べる。いわゆる『雲経』『大雲経』『華手経』『法華経』などである。この『摩訶般若経』はその中で最も深遠で偉大である。

列十種大経。所謂雲経大雲経華手経法華経等。是摩訶波若経於中最為深大。[32]（大正三四・三八二中）

②　『法華経』は秘密の法で、阿羅漢が記別を受けて成仏することを明かす。『般若経』は秘密の法ではなく、二乗作仏を明かさない。

法華是秘密法、明阿羅漢受記作仏。波若非秘密法、不明二乗作仏。(33)（同前）

③須菩提は『法華経』にすべての衆生がみな成仏することを明かすのを聞き、さらに『般若経』の中に（菩薩の）退転があることを聞く。このために、今、仏に「菩薩は（成仏が）確定的であるか、確定的でないか」と質問する。

須菩提聞法華経明一切衆生皆作仏、又聞波若経中有退。是故今問仏、是菩薩為畢定、為不畢定。(34)（同前）

④その他多くの善法は『般若経』の中に入る。『（大智度）論』に「その他多くの善法というのは、『法華経』を意味する」とある。

諸余善法入波若中。論云諸余善法、謂法華経。(35)（同前）

⑤『法華経』は『般若経』の別名である。

法華是波若異（底本の「果」を改める）名。(36)（同前）

吉蔵は、この五文を三種に分類整理する。つまり、①は般若勝・法華劣で、②は般若浅・法華深で、③、④、⑤は浅深を区別しない、とする。

このように、『法華経』と『般若経』との優劣比較に三種の立場があり、矛盾が現われている。このような矛盾を会通することは、五時教判、四宗教判では不可能である。なぜなら、五時教判では、『般若経』は『法華経』よりも浅く低い教えであると規定しているのであるから、これは②の文に該当するが、他の四文との融和を図ることは不可能だからである。この「決疑」の段の基本的な論理構成は、『大智度論』の五文は、五時教判、四宗教判によっては会通できないことを示し、さらに、「諸大乗経顕道無異」の立場を根底としてはじめて会通できることを明かし、傍正二義、逗縁不同によって経典諸部の差別の根拠を明示することである。(37)すなわち、

五時の説、四宗の論によって言うと、これらは互いに害し矛盾していて、会通することはできない。

質問する。どうしてそうであるのか。

解答する。多くの師がみな「『般若経』は浅くて、『法華経』は深い」と言っている。『般若経』が優れていて、『法

　華経』が劣っていると言うことは決してない。それゆえ、会通することができないことが分かる。
　依五時之説四宗之論言、此相害鉾楯、不可会通。
　問。云何爾耶。
　答。衆師並云、般若浅而法華深。決定無有言般若勝而法華劣。故知不可通也。（同前・三八二中）

とある。

　ここで、吉蔵は、慧観の『涅槃序』（現存しない）に説かれる頓漸五時教判を紹介し、さらに後人が無方教を加えたこと、そして梁の三大法師（開善寺智蔵・荘厳寺僧旻・光宅寺法雲）がこの教判を用いたことを述べている。そして、次下に、吉蔵は多くの経論（『大智度論』『大般涅槃経』『法華経』『摂大乗論』『十地経論』『浄名経』『中論』）を引用して、

　それゆえ、ただ（大乗と小乗の）二種の法輪があるだけで、（頓教・漸教・無方教の）三教を立てるべきではないのである。
　故唯有二種法輪、不応立三教也。（同前・三八二下）

と結論している。また、衆生の機根について、

　さらにまた道理によって推し量ると、衆生の宗教的能力に二種がある。第一に仏道を受けることができないもの、第二に大道を受けることができるものである。大道を受けることのできるものには、そのために仏乗を説き、大乗と名づける。（大道を）受けることのできないものには、そのために小乗を説く。
　又以理推之、衆生根有二種。一堪受仏道、二不堪受大道。堪受大道為説仏乗、名為大乗。不堪受者、為説小乗。
（同前）

と考察を加え、やはり、

　それゆえ、ただ（大乗と小乗の）二があるだけのはずで、（頓教・漸教・無方教の）三を立てるべきではないことが分かるのである。

故知但応有二不応立三也。(同前)

と結論している。また、頓教・漸教・無方教の三教が経論に根拠のないことを指摘している。[38]

このように、吉蔵は、ここで声聞蔵と菩薩蔵の二蔵判を、経論の引用と衆生の機根への考察に基づいて明瞭に述べている。しかしながら、これについて、村中祐生氏は「右のように、三教・五時の説に対して吉蔵は直接には顕密二教及び四句の不同を以てしているのであって、二蔵によって代表される半満・大小・声聞菩薩等の二種は、法華玄論中にあっては、ただそれらを示す経論の引用に止まっているといいうるのである。……法華玄論において説かれるべき教判は、二蔵よりもむしろこの顕密二教判が正意であったといわざるをえないのではないか」[39]、「五時四宗の説は、以上の通り顕密二教によって破折され、その間に二蔵義の展開によって果たす役割を見出すことができなかったのである。そして、五時四宗の説に対抗する吉蔵の教判が、二蔵義でなく顕密門であることは注意すべきであるといわざるをえない。……法華玄論で顕密二教を主唱する時点では、二蔵義はまだ思想的には萌芽の段際(ママ)にあるといいうるのではないか」[40]と指摘している。

このような村中氏の指摘は示唆深いものがあるが、二蔵義が萌芽の段階にあり、五時・四宗教判の批判に役立っていないという結論には、賛成しかねる点が存する。というのは、五時教判においても、二蔵義と同様に、大乗と小乗との区別は十分に意識されており、かつその上に立って諸大乗経典の中に価値的な浅深を設けているのである。したがって、吉蔵が五時教判を批判する場合、大小二蔵判を当然前提にしながらも、二蔵判だけで五時教判を批判するのは十分な批判とはならない。なぜなら、五時教判は、各経典の思想的な特徴に基づいて、『華厳経』を頓教とし、漸教を五時に分けているからである。したがって、吉蔵の側でも、諸大乗経典の特徴を明らかにし、しかもそれらを統一的に把捉する視点を確立しなければならないのである。

したがって、村中氏の言うように、五時教判の批判において、二蔵義がその役割を果たしていないというのは、表面的にはむしろ当然なのである。まがりなりにも、五時教判は代表的な大乗経典の特徴に基づいて、それらを統一的に把

捉している教判なのであるから、それに対抗できるだけの、新しい視点からの教判が吉蔵の側において説かれねばならなかったのである。

しかし、翻って吉蔵の論述の展開を見るならば、ここに多数の経論を引用して二蔵義を開陳することは、まったく無用なことなのであろうか。筆者にはそうは思われない。五時教判を形成する一つの方法的原理は、従浅至深（浅い教えからしだいに深い教えを説いていくこと）の原理であり、大乗、小乗とりまぜて、浅きより深きに経を配列しているのである。それに対して、二蔵判では、大乗と小乗の区別はもちろんはっきりしているが、大乗経の間には浅深の差別は説かれていないので、吉蔵の「諸大乗経顕道無異」の立場の根拠となるものである。そして、言うまでもなく、これこそ五時教判の従浅至深の原理への最も重要な批判の視点となるはずである。

それゆえ、多数の経論を引用し、衆生の機根の考察に基づいて述べられている二蔵判は、引用だけにとどまるから、思想的に萌芽の段階にあると速断することはできないのではなかろうか。村中氏は、吉蔵が経論を引用するばかりでなく、衆生の機根について自分で考察している点を見落としていないであろうか。したがって、二蔵判によって、五時教判の従浅至深の原理を批判し、その上に立って、諸大乗経典のそれぞれの特徴を把握して、それらの経を整理しようとした試みの一つが顕密の教判であると捉えるべきであろう。

次に、五時教判によっては『大智度論』の五文を会通することができないことはすでに述べたので、吉蔵がこの五文をどのように解釈しているのか、資料を一々引用することは割愛して、その内容の要点を整理して紹介する。

①の文の解釈[41]について――

吉蔵は、多くの経の究極は「実相」を宗とすることであり、多くの聖人の肝心は「妙恵を主となすことである」と述べ、さらに、曇影（生没年未詳）の『中論序』に、

それゆえ、聖人は無心の妙なる智慧によって、かの無相の空という根本に合致する。

故聖人以無心之妙恵、契彼無相之虚宗。[42]（同前・三八四下）

とあるのを援引して、実相・妙恵の二点が仏教の教理の中心であるという見解を示している。そのうえで、『般若経』は盛んにこの実相・妙恵の二点を明かしているので、『般若経』が最大と言われるのであると解釈している。

次に、吉蔵は、「大」を境大と智大の二義によって根拠づけている。境大とは、『般若経』が盛んに実相（＝第一義悉檀）を明かすことを指し、智大とは、『般若経』が実慧・方便慧の二慧を明かすことを指している。この境大・智大の二義によって、『般若経』が一切経の中で最大と言われるのである。

また、『般若経』だけでなく、他の経でも境大・智大を説いているから、他の経もまた最大と言われなければならないのではないか、という疑問には、『般若経』は「専ら」「初めて」、この境大・智大の二義を明かしている点が他の経と違うと答えている。

また、ある『大品般若経』の注釈家が『般若経』を得道経と規定したことに賛成して、

> すべての悟りを得ることはみな『般若経』を経由するので、『般若経』が最大である。
>
> 以一切得道皆由波若、故波若最大。（同前・三八五上）

と結論している。

②の文の解釈[43]について——

二乗作仏を説くか説かないかによって、秘密と顕示の二概念が規定される。秘密と顕示の用法には、二種の場合がある。まず第一には、小乗を顕示となし、大乗を秘密とする。したがって、この場合は、『般若経』『法華経』はともに大乗であるから、同じく秘密とされるわけである。

第二には、義を明かすことの浅深によって秘密と顕示とを分ける。この場合、『般若経』は二乗作仏を明かさないので義を明かすこと浅く、顕示と名づけられ、『法華経』は秘密と名づけられる。この二乗作仏の説・不説によって、『法華経』は『般若経』よりも勝ることは、吉蔵によっても承認されている。すなわち、

> 『般若経』には仏乗が真実であることを明かしたが、二乗が成仏することをまだ明かしていないことは、二乗が方

便であることをまだ打ち明けていないことである。この一つの意義に焦点を合わせると、（『般若経』が）『法華経』よりも劣ることがあるので、『般若経』を浅いと名づける。『法華経』はすぐに仏乗が真実であることを明かし、また二乗が権［方便］であることを打ち明けるので、『法華経』を深いとするのである。

波若已明仏乗是実、未明二乗作仏者、未開二乗是方便。約此一義有劣法華、故名波若為浅。法華即明仏乗是実、復開二乗為権、故法華為深也。（同前・三八五中）

とある。

このように、法華勝・般若劣となると、①の文とまったく矛盾する。この点については、吉蔵は、①は実相・妙恵の二義、②は二乗作仏というように、それぞれ特定の視点に基づいての勝劣であると述べている。

最後に、僧叡の『小品経序』[44]における『法華経』と『般若経』の比較に関する説は、吉蔵自身の解釈と同じであり、『大智度論』の意を正しく理解し、経旨にも合致していると述べて結んでいる。

③の文の解釈[45]について――

菩薩の退・不退に関する仏と須菩提との問答を通して、『法華経』も『般若経』もともに、一切衆生が確定的に成仏することを明かすと解釈している。すなわち、

この『（大智度）論』の意義では、『般若経』は『法華経』と優劣がないことを明かしている。『般若経』と『法華経』は同じく一切衆生が確定的に成仏することを明かしているので、このために二経に優劣はない。優劣がない以上、二経は同じく秘密と名づけるのである。

此論意明波若与法華無有優劣。以波若法華同明一切衆生畢定作仏、是故二経無優劣。既無優劣、則二経同名秘密也。

（同前・三八五下）

とある。二経の優劣関係は否定され、同じく秘密と名づけられることが主張されている。

このように、『般若経』が阿鞞跋致品に菩薩の退を説き、畢定品に不退を説く理由は、『般若経』は一時一会の説では

ないから、前分に退を明かすのは『法華経』の前の説で、後分に不退を明かすのは、『法華経』の後の説であると会通されている。したがって、『法華経』と『般若経』の説時の前後を一義的に定めることはできないとされる。すなわち、もしそうであるならば、『般若経』が前で『法華経』が後であるとか、『法華経』が前で『般若経』が後であるとか定めることはできないので、（衆生は）時に応じて（『般若経』や『法華経』を）聞き、機に応じて見るのである。

若爾者、不可定波若前而法華後法華前而波若後、故適時而聞随機而見也。（同前・三八六上）

と述べられている。(46)

④の文の解釈について――

④についての解釈は省略されているようであるが、①の解釈の中で、境大・智大の二義を他の経において明かしている場合、それらの経を『般若経』の中に収めるとして、④をその依文として引用している。(47)

⑤の文の解釈について――(48)

『法華経』が『般若経』の別名と言われる根拠は、吉蔵によれば、

『（大智度）論』には「『般若経』は二乗に属さず、ただ菩薩に属するだけである」とある。

論云、波若不属二乗、但属菩薩。（同前・三八六上）

と、『大智度論』(49)にあるように、『般若経』は菩薩を教える法であり、その点、『法華経』も「説大乗経名妙法蓮華教菩薩法仏所護念」（大正九・四上）と言われるので共通しているからである。

また、実慧・方便慧の二慧から諸仏が生じるのであるから、この二慧を明かす『般若経』は、『法華経』に作仏を明かすのと異ならないと言われる。

では、二経の相違点は何かと言うと、

『般若経』と『法華経』は異ならない。ただし、開権［権＝方便を方便と打ち明けること］の一点が『般若経』と異なるだけである。

波若法華不異。但開権一辺異波若耳。（同前・三八六上）

とあるように、開権の一点だけである。

開権とは、二乗が方便であることを打ち明けることであり、具体的には二乗作仏を許すことである。したがって、『法華経』以前の大乗経は二乗作仏を説いていないので、開権の一点において、『法華経』と一線を画すのである。そこで問題となるのは、開権と顕実（真実を示すこと）との関係である。すなわち、開権がなければ顕実もないのか、開権がなくとも顕実はあるのかという問題である。吉蔵の答えは後者である。すなわち、すべての大乗経は道を明かすことに相違はない。とりもなおさず真実を示すことはすべて同じである。ただし、『般若経』『浄名経』のときには、二乗の宗教的能力・条件は未熟だったので、まだ開権することができなかった。『法華経』に至って、二乗の宗教的能力・条件がはじめて成熟したので、はじめて開権することができただけである。まだ開権していないから、真実も示していないと言うことはできない。

一切大乗経明道無異。即顕実皆同。但波若浄名之時、二乗根縁未熟、故未得開権。至法華時、二乗根縁始熟、故方得開権耳。不可言未開権故亦未顕実。（同前・三八六下）

とある。

以上で、吉蔵による『大智度論』の五文の解釈についての考察を終わる。『法華経』と『般若経』との二経の勝劣について、般若勝・法華劣、般若浅・法華深、浅深を区別しない、という三つの視点から考察された。結局、第一の般若勝・法華劣、第二の般若浅・法華深という捉え方は限定つきの言明で、第三の浅深を区別しない捉え方が二経の比較の結論に当たるわけである。この方法は、『般若経』と『涅槃経』の比較にも適用されているが[50]、解説は省略する。

(2)　『般若経』＝三乗通教説の批判

五時教判においては、『般若経』は三乗通教と名づけられている。三乗通教とは、『阿含経』が三乗別教と名づけられ

ていることに相対する概念である。三乗別教では、声聞乗、縁覚乗、菩薩乗の三乗が各別なるものとして、それぞれ声聞、縁覚、菩薩の三者に与えられる。三乗通教は、声聞、縁覚、菩薩の三者に共通な教えという意味である。五時教判者は、『般若経』が声聞、縁覚、菩薩の三者にともに学ばれるべきものであるという経説や、三乗の差別を否定するような『般若経』の表現などに基づいて、『般若経』は三乗通教であると規定したようである。吉蔵は、五時教判者の説として『般若経』から四文[51]を経証として引用して、三乗通教説を紹介している。

吉蔵の批判の論点は次のように整理できる。第一に、『大智度論』から四文[52]を引用して、『般若経』は菩薩行を説き、菩薩に付嘱し、また菩薩の心の中にある場合を般若と名づけ、二乗の心の中にあるときと名称を異にすることなどを論拠とする。

第二に、三乗がともに般若を学ぶという経説[53]に基づいて、三乗通教と規定するならば、三乗が同じく中道を観じると説く『涅槃経』も同じく三乗通教と名づけなくてはならなくなる[54]。また、般若が三乗を出生するから三乗通教と言われるならば、摂受正法から五乗を出生すると説く『勝鬘経』も同じく三乗通教と名づけなくてはならなくなる。

このように、『般若経』を三乗通教とする根拠を『涅槃経』『勝鬘経』に適用すれば、これらの二経もまた三乗通教と名づけられることになり、五時教判者にとっては、はなはだ不都合な結果となってしまう。以上が吉蔵による三乗通教説の批判の内容である。

では、勧学品に、三乗に般若を学ぶことを勧める理由は何か。吉蔵はここで、顕密の範疇を用いて『般若経』と『法華経』との相違を浮きぼりにしている。すなわち、

『般若経』から『涅槃経』まではすべて菩薩を教える法である。ただし、菩薩を教える法に全部で二種ある。第一に顕わに教えることで、第二に顕わにも教え密かにも教えることである。『法華経』『涅槃経』の場合は顕わに菩薩を教えるので、三乗の人がすべて菩薩であることを明かす。『般若経』は顕わにも教え密かにも教える。顕わに菩薩を教え、密かに二乗を教える。顕わに菩薩を教えるとは、菩薩に般若を修学させて仏道を完成させることである。

密かに二乗を教えるとは、二乗に般若を学ぶように勧め、また二乗に仏道を完成させることである。

従波若至涅槃、皆是教菩薩法。但教菩薩法凡有二種。一顕教、二亦顕亦密。如法華涅槃顕教菩薩、故明三乗人皆是菩薩。波若亦顕亦密。顕教菩薩、密教二乗。顕教菩薩者、令菩薩修学波若成仏道也。密教二乗者、勧二乗学波若、亦令二乗成仏道也。（同前・三八三中）

とある。ここには、後に顕密の四門として一切経を整理する教判への思想的萌芽が見られる。密かに二乗を教えるとは、般若を学ばせることである。この際、二乗は般若が菩薩の法であることを知れば、二乗を証しないし、知らなければ二乗を証すると言われている。(55) 二乗を証するとは、小乗の悟りを取ることである。

次に、般若が密かに二乗を教えることについて、種々議論されている。まず、その依文として、『法華経』の信解品を引用して後、

『般若経』には密かに一乗を説く。これ［『法華経』］もまたとりもなおさず顕わに一乗を説くということがある。

波若密説一乗。此亦得即是顕説一乗。（同前・三八三下）

と述べている。すなわち、『般若経』は密かに一乗を説き、『法華経』は顕わに一乗を説くという対照を指摘したものである。

また、吉蔵は、古い説として、『般若経』は法を会しているが、人を会していないという説を紹介し、この説を肯定して、次のような解説を与えている。すでに、本章の第二節で引用した文であるが、改めて引用すると、法を開会するとは、すべての法がみな諸法の真実の様相の中に入り、みな大乗の中に入り、またみな般若の中に入ることである。それゆえ、「もし真実の言葉があってすべての善法を収めるならば、般若こそそうであることが分かるはずである」とある。それゆえ、『般若経』は多くの修行を開会し、多くの修行はみな大乗に入ることが分かる。ただし、二乗の宗教的能力・条件は未熟であり、まだ開会に耐えられないので、まだ人を開会しないと言うだけである。密かに法を開会したので、一乗を説いたことが分かるはずである。ただし、まだ人を開会していないの

で、二乗の人は自覚しないのである。

会法者、一切法皆入諸法実相中、皆入摩訶衍中、亦皆入波若中。故云、若有実語摂一切善法者、当知波若是也。故知波若已会諸行、諸行皆入大乗。但二乗根縁未熟、未堪開会、故言未会人耳。以密会法竟、当知已是説一乗。但未会人、故二乗人不覚知也。(同前・三八三下)

とある。三乗の教法の差別を撥無し統一することが法開会であり、三乗の人の差別を撥無すること、すなわち、具体的には二乗作仏を許すことが人開会である。『般若経』には法開会があっても、人開会がなく、『法華経』にはどちらも備わっているとされる。

(3) 巻第三以外の巻における『法華経』と『般若経』の比較

ここでは、『法華玄論』巻第三以外の『法華経』と『般若経』の比較について一括して扱う。

① 巻第六の「索車の義」の「第三に索人を明かす」の段の第六条で、『般若経』のときに説かれた仏乗が真実であれば、すでにそのとき『法華経』が説かれていたのである。ただし、二乗を教化しないから、法華の名称を使わないだけであると述べている。すなわち、

それゆえ、方便品には「これらの仏子たちのために、この大乗教を説く」とある。この経を説くと言う以上、当然『般若経』のときにはすでに『法華経』を説いたことが分かるはずである。ただ菩薩だけを教えるので、般若と名づけ、まだ二乗を教えないので、法華と呼ばなかっただけである。

故方便品云、為此諸仏子、説是大乗経。既称説是経者、当知波若之時已是説法華也。但教菩薩故作波若名、未教二乗不作法華称耳。(同前・四〇九上)

とある。

また、同じく巻第六の「索むる所の車を明かす」の中の第一「因果」の段で、

質問する。『大品般若経』はなぜただ大乗を明かすだけで、賓従［大車の従者］を論じないのか。

問。大品経何故但明大乗、不辨賓従。（同前・四一四下）

という質問を設けている。賓従とは、大車＝果位に対して、因位を意味するものと解釈されているが、この賓従の有無をめぐって、『法華経』と『般若経』との比較を行なっている。具体的な内容の紹介は割愛する。(56)

② 次に、巻第七の「信解品譬喩義」に十四箇条あるうち、第十条「大小を明かす」段で、『般若経』は大乗教であり、三乗通教ではないと述べている。すなわち、

喚子得譬は、鹿苑の教えで、小乗のために教化する。付財（譬）から委家業（譬）までは、すべて大乗によって教化するのである。この中に三乗通教の意義はない。どうして分かるのか。作人［労働者］を教えるときに、ただ二乗の法だけを説くのを、三蔵教と名づける。『般若経』以降は、すぐに大乗という法の財を付与し、もはや二乗の人に働くことを教えない。それゆえ、ただ大乗の教えだけである。もし『般若経』が三乗通教であると言うならば、財を付与するとき、当然共通に三乗の人に働くことを教えることがあるはずである。

喚子得譬、鹿苑之教為小乗化。従付財竟委家業、皆大乗化也。此中無有三乗通教義。何以知之。教作人時、但説二乗法、名三蔵教。従般若已去、即付大乗法財、不復教二乗人作。故唯是大乗教也。若言波若是三乗通教者、付財之時応有通教三乗人作。（同前・四一七下）

とある。

また、顕密について、第十二条で明かしている。すなわち、

『般若経』から『法華経』の前までは、顕わに菩薩を教え密かに二乗を教えることを意味する。財を付与する説［『般若経』］に密かに偉大な法を示すことを自己の任務とするようなものである。『法華経』の教えは、顕わに二乗を教えると名づけるのである。

従波若至法華之前、謂顕教菩薩密教二乗。如付財之説密示大法以為己任。法華教名顕教二乗也。（同前）

とある。この顕密についてはすでに述べた。

③ 次に、巻第八、法師品の高原穿鑿の譬喩を解釈する中で、『法華経』と『般若経』の勝劣について詳論している。まず、『般若経』が『法華経』より優れていることについて、種々の角度から述べている。すなわち、

『般若経』は正面から実慧・方便慧を明かしている。この二つは十方三世の仏たちの法身の父母である。仏を求める者が般若を修学する必要があることは、前に説いたとおりである。さらにまた、仏道を求める者はみな煩悩を備えていて、老人や病人が寝床に横になって起き上がることができないようなものである。般若と方便の二人の健康な人がそれぞれ片方の脇を助けて、仏道に至ることができる。それゆえ、仏を求める人は般若を学ぶ必要がある。さらにまた、三界・二乗は仏道の巨大な憂いである。実慧によって三界に執著せず、方便によって二乗を証しない。この大きな悪を離れて、仏道に至ることができる。それゆえ、仏を求める人は般若を学ぶ必要がある。さらにまた、般若は諸（法）の真実の様相を示す。真実の様相は大乗の根本である。真実の様相によるので、般若がある。般若の心によってあらゆる修行を実践すると、あらゆる修行はすべて無所得である。このあらゆる修行が動き出ることができることを大乗と名づけるようなものである。もしそうであるならば、『般若経』はかえって一乗の根本を明かしている。それゆえ、『般若経』は最も優れている。これはとりもなおさず根本の中の根本である。そうである理由は、一乗を三乗の根本となし、実相をまた一乗の根本とする。『般若経』が常に真実の様相を明かすことは、とりもなおさず『般若経』を根本の中の根本とすることである。

波若正明実慧方便慧。此二是十方三世諸仏法身父母。求仏者要修学波若、如前已説。又求仏道者皆具煩悩、如老病人寝臥床席不能起居。波若方便二建人、各扶一掖能至仏道。故求仏之人須学波若。又三界二乗是仏道巨患。以実慧故不著三界、以方便故不証二乗。離此大悪、能至仏道。故求仏之人要学波若。又波若顕諸実相。実相是大乗本。由実相故有波若。以波若心修万行、万行皆是無所得。如此万行能動能出名為大乗。若爾、波若経乃明一乗之本。故波若最勝。此即是本中之本。所以然者、一乗為三乗本、実相復為一乗本。波若常明実相、即波若経為本中本也。（同

前・四三二中―下）

とある。仏を求めるものが般若を学ばなければならない理由を、『般若経』が実慧（＝般若）・方便慧を明かしていることに求めている。また、実相を明かしている点が強調されている。『法華経』で説かれている一乗の根本が実相であり、『般若経』は常に実相を明かすのであるから、根本の中の根本であると讃えている。

次に、巻第三では、開権の一点が『法華経』と『般若経』の相違点で、この点においては『法華経』が『般若経』に勝ると述べられていたが、ここでは、この開権についても新解釈を施して『般若経』を勝るとしている。すなわち、質問する。『般若経』はまだ開権していないので、『般若経』を劣るものとし、『法華経』を勝るものとするのか。解答する。『法華経』はただ開権の意義を明かす点が『般若経』と相違するだけであり、顕実の意義については、最終的に『般若経』に帰着する。そうである理由は、開権すれば、すぐに二乗の心を改め、二乗の心を改めれば、すぐに菩提心を生じ、菩提心を生じてしまえば、すぐに修行して菩薩道を学ぶからである。（実慧・方便慧の）二慧の母胎に託す必要があって、はじめて如来法身の子を完成するだけである。それゆえ、『般若経』を勝るものとする。

問。波若未開権、則波若為劣、法華為勝不耶。

答。法華但明開権之義異波若耳、若顕実之義終帰波若。所以然者、開権即改二乗心、改二乗心即発菩提心、若発菩提心竟即修行学菩薩道。要須託（底本の「詑」を改める）二慧之胎、方成如来法身之子耳。故知波若為勝。（同前・四三二下）

とある。開権とは、二乗の心を改めて菩提心を生じ、修行して菩薩道を学ぶことであるから、結局、般若に帰着するという考えであるが、やや曖昧である。

次下に、『般若経』とは別に『法華経』はないと述べて、あくまで『般若経』を中心に据える意図を示している。すなわち、

さらにまた、仏は始めから終わりまで常に般若によって衆生を教化する。最初に顕わに菩薩に般若を教え、密かに二乗に般若を教える。これは『大品般若経』から『法華経』以前までである。次に、『法華経』に至って、顕わに二乗に般若を教え、また顕わに菩薩にも般若を教える。顕わに二乗に般若を教えるので、『般若経』を『法華経』とも名づけるだけである。『般若経』のほかに別に『法華経』があるわけではないのである。

又仏始終常用波若化物。初顕教菩薩波若、密教二乗波若。此従大品至法華前也。次至法華、顕教二乗波若、亦顕教菩薩波若。以顕教二乗波若、故波若亦名法華耳。非波若外別有法華也。(同前)

とある。『般若経』が顕教菩薩・密教二乗であり、『法華経』が顕教菩薩・顕教二乗であることはすでに述べたが、ここでは、菩薩や二乗に教える内容を般若であると明言しており、この点において、『般若経』のほかに別に『法華経』はないと主張している。

その他に、『般若経』が最大である理由として、第一に、『涅槃経』の四種仏性と般若が同じであること、第二に、般若は菩薩の五十二位(第五十二位は妙覚で仏と同じ)すべてに通じていること、第三に、般若は仏・菩薩たちの観心であること、第四に、般若には実相般若・観照般若・文字般若の三種があり、一切の仏・菩薩の能行・所行、自行・化他の徳をすべて収めていることなどが挙げられている。とくに、第四については、吉蔵が強く主張していることが文面より明らかに察知される。すなわち、

経・論が千や万あっても、最終的にはこの法[般若]を示す。すべての教えがみな般若の中に入るので、般若が最大である。龍樹がどうして嘘を言うものであろうか。

雖有千経万論、終顕此法。以一切教皆入波若中、故波若最大。龍樹豈是虚言者哉。(同前・四三三上)

とある。

では、まったく『法華経』が『般若経』より劣るのであろうか。吉蔵は、それをはっきり否定している。上述した諸点によって般若が優れていることを主張するだけなのである。すなわち、

質問する。もしそうであるならば、『法華経』は（『般若経』よりも）当然劣るはずであるか。解答する。『法華経』は『般若経』の別名である。ただし、以上の多くの意義を明かす点で、『般若経』に及ばないので、劣ると名づける。ただ『法華経』だけが及ばないのではなく、すべての大乗経が『般若経』に及ばない。『（大智度）論』に十種の大乗経を並べる中で、『般若経』が最大であるようなものである。

問。若爾、法華応劣耶。
答。法華是波若異名。但明上来諸義、不及波若、故名為劣。非但法華不及、一切大乗経皆不及波若。如論列十種大経而波若最大。（同前）

とある。

そして、次下に、『般若経』が義を明かすことがすでに完了しており、他の大乗経がまだ完了していないという理由で勝劣を判定するのかという質問に対して、吉蔵は、これを否定して、

ただし、『般若経』は以上の多くの意義をもっぱら明かし、その他の経はそうではない。この意義によるので、『般若経』が最も優れていると呼ぶだけである。

但波若専明上来諸義、余経不爾。拠此義故称波若最勝耳。（同前）

と述べ、あくまで上述の諸点を『般若経』のみがもっぱら明かしているという点に限定して、『般若経』が最も優れていることを主張している。

このように、吉蔵は、諸大乗経の中で勝劣を判定するときには、必ず何らかの点に限定して、その範囲において勝劣を言うのみで、一義的に勝劣を決定することはない。なぜなら、「諸大乗経顕道無異」の立場を根底に据えたうえでの比較であるからである。

以上で、『法華玄論』における『法華経』と『般若経』の比較についての考察を終わる。

(二)『法華義疏』において

『法華玄論』において示された『法華経』と『般若経』の比較の論点が『法華義疏』においてどのように継承されているかを考察する。その論点とは、(1)法開会・人開会、(2)顕密、(3)説時の前後、(4)『法華経』と『般若経』の同一視の四点である。

(1) 法開会・人開会について

① 質問する。『大品般若経』にはすべての法がみな大乗に入ることを明かしている。『法華経』とどんな相違があるのか。

解答する。『大品般若経』は法を開会しているが、ただし人を開会していない。法を開会するとは、大乗は法として収めないものはないことを明かそうとする。……まだ開会していないとは、ただ二乗の人が『大品般若経』に至るときに、大機が未熟であるので、まだ人を開会しないだけである。『法華経』は人と法とどちらも開会する。人を開会するので（二乗の人をも）同じく菩薩と名づけ、法を開会するので一乗と名づける。

問。大品已明一切法皆入大乗。与法華何異。

答。大品已会於法、但未会人。会法者、欲明大乗無法不摂。……未会人者、但二乗人至大品時、大機未熟、故未会人。法華則人法倶会。会人故同名菩薩、会法名為一乗。（巻第二。同前・四八三下）

『法華玄論』において、古い説として紹介されていた説を完全に自分の説として展開しており、次下では、顕会・密会、理会・教会という術語を用いて、『般若経』と『法華経』の相違を明確にしている。

(2)　顕密について

①『大品般若経』は菩薩が成仏することを顕わに教える。その意義は理解しやすい。菩薩には自己保身の執著がなく、さらに菩薩は利根であるからである。この経［『法華経』］は顕わに声聞を教える。声聞に自己保身の執著があり、さらに鈍根であるので、文殊によって経を開くのである。

大品顕教菩薩作仏。其義易解。以菩薩無自保之執又菩薩利根故也。此経顕教声聞。声聞有自保之執、又是鈍根、故因文殊以開経也。（巻第一。同前・四六三中）

②質問する。この経は（方便品において）根本を開示するのに、身子［舎利弗］に告げる。『大品般若経』とどんな相違があるのか。

解答する。『大品般若経』では密かに告げて、密かに小乗の人に大乗を学ばせる。この経は顕わに告げて、顕わに声聞に菩薩の道を修行させるので、顕わに告げるのである。

問。此経開宗告身子。与大品何異。

答。大品密告、以密令小人而学大也。此経顕告、顕令声聞修菩薩道、故顕告也。（巻第三。同前・四八六上）

③さらにまた、『大品般若経』などの経は顕わに菩薩を教え、密かに二乗を教える。菩薩にとっては「決定」［大乗を説くことがきっぱりと定まっていること］しており、二乗にとってはまだ「決定」することができない。今、顕わに菩薩を教え、顕わに二乗を教えるので、「決定」と名づける。

又大品等経顕教菩薩、密化二乗。於菩薩是決定、於二乗未得決定。今顕教菩薩、顕教二乗、故名決定。（巻第三。同前・五〇〇下）

④ところで、『大品般若経』と『法華経』は同じく大乗であるけれども、『大品般若経』は顕わに菩薩を教え、密かに二乗を教化する。顕わに菩薩を教えるので、菩薩は理解して、記別を得て成仏する。密かに二乗を教化するので、

二乗にとってはまだ悟らない。『法華経』に至ると、顕わに二乗を教えるので、はじめてやっと悟ることができ、はじめて昔日の『大品般若経』以降の教えはとりもなおさず自分に一乗を教えることを知る。

然大品之与法華雖同是大乗、但大品顕教菩薩、密化二乗。以顕教菩薩、故菩薩領解得記成仏。密化二乗、二乗未悟。至於法華、顕教二乗、方乃得悟、始知昔日大品以去即是教我一乗。（巻第七。同前・五五二下）

⑤ 大乗の教えの中で、付財［信解品の譬喩の中で財産を付与すること＝『大品般若経』のこと］命説［声聞に命じて大乗を説かせること＝『大品般若経』のこと］、小乗の心を陶冶訓練すること［信解品の譬喩の一部で、諸方等経を指す］、これら二つの教えは密かに声聞を教える。『法華経』以降は顕わに声聞を教える。（これを）顕密一双と言うのである。

大乗教中付財命説陶練小心、此二密教声聞。法華已去顕教声聞。謂顕密一双也。（巻第七。同前・五五二下）

⑥ 父が（財産を）付与する中の上半分は、付与される『般若経』が最上の道であることを明かす。下半分は、『般若経』の教えの根本はただ菩薩だけが成仏を論じることを明かす。顕わに菩薩を教え、また密かに声聞を教化して一様にみな成仏させることを明かすのは、思うに『大品般若経』の教えの根本であり、三乗通教の意義ではないのである。

父付中上半明所付波若是最上之道。下半明波若教宗唯菩薩辨成仏。明顕教菩薩及密化声聞並令作仏、蓋是大品教宗、非三乗通教意也。（巻第七。同前・五五六中）

⑦ 『大品般若経』などは密かに小乗を捨てさせ、密かに大乗を信じさせる。前の信解品の中で、密大乗［大乗を密教と顕教とに分けた中の密教］に自教［『大品般若経』］・他教［諸方等経］の二教があるようなものである。

大品等密令捨小、密令信大。如前信解品中密大乗有自他両教也。（巻第十一。同前・六一九下）

これらはすべて、『般若経』が顕教菩薩・密化声聞で、『法華経』が顕教菩薩・顕化声聞であることをめぐっての思想表現である。とくに『般若経』が顕教菩薩を中心としており、『法華経』が顕化声聞を中心としていることが強調され

ている。

(3)　説時の前後について

① 質問する。『大品般若経』という（信解品の譬喩の中の）財産を付与する教えはきっと『法華経』の前にあるのか。解答する。（『大品般若経』の）初分の経は『法華経』の前にある。……もしそうであるならば、『大品般若経』の後分は『法華経』の後にある。それゆえ、龍樹は「『般若経』は一つの（説法の）座席、一時の説ではない」と言っている。

問。大品付財定在法華前不。

答。初分経在法華前。……若爾、則大品後分在法華之後。故龍樹云、是波若非一坐一時説也。（巻第七。同前・五五二中）

(4)　『法華経』と『般若経』の同一視

① 第二に古くは『大品般若経』は浅く『法華経』は深いことを明かす。今、二経に相違がないことを明かす。ただ二経に相違がないばかりでなく、すべての大乗経は同じく一道を論じ、同じく菩薩のためのものである。……第三に『法華経』と『般若経』の要点は名称が相違することである。

二者旧明大品浅法華深。今明二経無異。非但二経無異、一切大乗経同辨一道、同為菩薩。……三者法華波若眼目異名。（巻第七。同前・五五四中）

② 『法華経』は無所得の法であり、とりもなおさず『般若経』である。

法華是無所得法、即是波若。（巻第十一。同前・六一三中）

③ 陀羅尼はとりもなおさず般若であり、般若はとりもなおさず一乗である。

陀羅尼即波若、波若即一乗。（巻第十二。同前・六二九中）

これを要するに、『法華義疏』では、『法華玄論』からほとんど思想的な進展が見られないことが分かる。ただし、(1)の法開会・人開会については、吉蔵自身の説として展開していること、顕密についてはしばしば言及していることなどが注意を引く。

㈢『法華遊意』において

『法華経』と『般若経』の説時の前後については、『法華玄論』『法華義疏』と同じ考えである。(57)顕密については、まず五双十教(58)を述べている中で簡潔に触れられているが、(59)『法華遊意』では「明顕密門」という章を設けて、顕密について詳しく論じている。なかで、『法華経』と『般若経』の比較も主題の一つとなっているのである。まず、顕密の四門における『法華経』と『般若経』の位置づけについては、

第三に顕わに菩薩を教え、密かに声聞を教化することで、とりもなおさず『般若経』の教えである。……第四に顕わに菩薩を教え、顕わに声聞を教えることで、とりもなおさず『法華経』の教えである。

三顕教菩薩密（甲本による）化声聞、即波若教也。……四顕教菩薩顕化声聞、即法花教也。（同前・六四五上）

と述べられ、『法華玄論』以来変わらない。

次に、『法華経』と『般若経』が同じく真実を明かすこと、そしてその明かし方の相違点などについて、次のように述べている。すなわち、

質問する。『法華経』は三乗が方便であることを明かすので、一乗が真実であることを示すことができる。『大品般若経』はまだ三乗が方便であることを明らかにしていないので、どうして一乗が真実であることを示すことができるのか。

解答する。『法華経』は方便に対して真実を明かす。『大品般若経』は二乗が劣り、大乗が優れていることを論じて

いる。それゆえ、大乗を真実とするのである。
質問する。どの文が『大品般若経』に真実を明かしていることを論じているのか。
解答する。信解品には「すべての仏たちが持っている秘密の（教えの）蔵は、ただ菩薩のためにだけその真実の事がらを説くけれども、私のためにはこの真実を説かない」とある。それゆえ、『大品般若経』は真実を示していることが分かる。さらにまた、『大品般若経』自身が菩薩のために説くので、仏乗が真実であることを示す。まだ声聞のためには仏乗を説かないので、三乗が方便であることを明かさない。『法華経』は正面から声聞の人のために仏乗が真実であることを説くので、三乗が方便であることを打ち明ける。

問。法花明三乗是権、可得顕一乗是真実。大品未辨三乗是権、云何得顕一乗是真実耶。
答。法華対権顕実。大品辨二乗為劣大乗為勝。故以大乗為真実也。
問。何文辨法花与大品已明真実。
答。信解品云、一切諸仏所有秘蔵、但為菩薩演其実事、而不為我説斯真実。故知大品已顕真実。又大品自為菩薩説、故顕仏乗是真実。未為声聞説仏乗、故不明三乗是方便。法花正為声聞人説仏乗是真実、故開三乗是方便。（同前・六四五中）

とある。『法華経』は三乗が方便であることを明かし、『大品般若経』は三乗が方便であることを明かさない。しかし、このような相違があっても、二経とも仏乗が真実であることを明かしている、と言われる。
次に、『法華経』と『般若経』の勝劣についての見解は、『法華玄論』とほぼ同様であり、その論述にはより整理され、明瞭となっている点も少なくない。
まず、『法華経』と『般若経』には互いに勝劣があり、二乗作仏に関しては法華勝・般若劣であり、実慧・方便慧を明かす点と実相を明かす点では般若勝・法華劣であると述べている。そして、このような吉蔵の見解の根拠は僧叡の『小品経序』であることを明かしている。

次に、『大智度論』の「法華是波若異名」について、吉蔵の解釈が与えられている。すなわち、『般若経』と『法華経』とは同じく正しい観察をする平等な偉大な智慧であり、道を示すことに相違はないので、「『法華経』は『般若経』の別名である」とあるのである。そこで『(大智度)論』には「般若は一つの法であるが、仏はさまざまな名を説き、衆生の力に合わせて、これのために異なる名前を付ける」とある。今はただ教えが人のためであることに焦点を合わせるので、差別がある。『般若経』の教えは直往菩薩が成仏することを明かし、『法華経』の教えは廻小入大菩薩が成仏することを明かす。経は人に焦点を合わせる点では異なるけれども、成仏する点では相違がない。

波若法華同是正観平等大慧、顕道無異、故云、法華是波若異名也。是以論云、波若是一法、仏説種種名。随諸衆生力、為之立異字。今但約教為人、故有差別。波若教明直往菩薩作仏、法花教明廻小入大菩薩作仏。経約人不同、而作仏無異。(同前・六四六中)

とある。二経がともに正観平等大慧であると言われている。

また、二乗作仏を明かさないという点では『般若経』が不完全な教えであるということを吉蔵は承認しているが、『法華経』より後に説かれた『般若経』では、『法華経』と同じであると述べている。すなわち、(『般若経』の)後分は菩薩が退転しないことを明かし、一乗があって二乗がないことを示すので、『法華経』とおおよそ同じである。

後分明菩薩不退、顕有一無二、与法華大同。(同前)

とある。

また、『般若経』と一乗については、

『大品般若経』の中には「三乗の人がみな同一で、同じく法性に入る」ことを明かしていることは、とりもなおさず密かに三乗を説き、同じく一乗に入らせることである。

大品中明三乗人同是一如同入法性、即是密説三同入一乗。（同前・六四六下）

と述べられている。

四　『法華統略』において

『法華経』と『般若経』の相違点の一つは、二経の対告衆の相違である。『般若経』が直往菩薩を教化し、『法華経』が廻小入大菩薩を教化することを、『法華統略』の随所で説いている。次のとおりである。

(a)質問する。『般若経』が菩薩を教えることは、『法華経』が菩薩を教えることとどんな相違があるのか。

解答する。『般若経』は正面から直往菩薩を教え、『法華経』は正面から廻小（入大）の人を教える。

問。波若教菩薩、与法華教菩薩何異。

答。波若正教直往菩薩、法華正教廻小之人。（巻一。続蔵一―四三―一・四右下）

(b)『大品般若経』は直往菩薩のためである。自己保身の執著はない。……この経は廻小入大の人のためである。その宗教的能力が鈍く、さらに自己保身の執著がある。

大品為直往菩薩。無自保之執。……此経為廻小入大之人。其根既鈍、又有自保之執。（巻一。同前・一三右下）

(c)『大品般若経』は直往（菩薩）の利根であるものを教化する。さらにまた自己保身の執著の病はない。経の最初にすぐに中心的な説を明かす。今は廻小（入大）の鈍根であるものを教化する。また保身の執著の病がある。

大品化直往利（一本による）根。又無自保執之病。命初即明正説。今化廻小鈍根。又有保執之病。（巻二。同前・二一右上―下）

(d)今、明かす内容は、『般若経』と『法華経』とはそれ以上相違がないけれども、二つの法があるのは、故郷［中道のこと］を失わない直往菩薩のために説いたものを『般若経』と名づけ、故郷を失った廻小入大菩薩のために説いたものを『法華経』と名づけるからである。（教えが）人のためであることに焦点を合わせると（二経は）相違す

るけれども、（二経に明かす）理には二つのものはない。

今所明者、般若法華更無有異、而有二法者、為不失郷直往菩薩説名為般若、為失郷迴小入大菩薩説名為法華。約為人不同、而理無二。（巻四。同前・六四右上）

以上のように、『法華経』↓廻小入大菩薩、『般若経』↓直往菩薩という図式は固定している。そして、(d)に示されるように、二経が対告衆の相違に基づいて分かれているだけで、二経の明かす理には相違がなく、二経が「無有異」と規定される大前提は確立しているのである。

この対告衆については、より詳しい考察が巻四に述べられている。すなわち、

(e)質問する。『法華経』とどのような相違があるのか。

解答する。二つの相違がある。第一に『般若経』は正面から菩薩を教え、傍ら二乗のためである。……第二に『般若経』は顕わに菩薩を教え、密かに二乗を教える。『法華経』に二つの意義がある。第一に正面から二乗を教え、傍ら菩薩を教える。第二に顕わに菩薩を教え、また顕わに二乗をも教える。顕密、傍正について（二経は）相違するけれども、同じく一乗を明かすのである。

問。与法華何異。

答曰。有二異。一般若正教菩薩、傍為二乗。……二般若顕教菩薩、密教二乗。法華二義。一正教二乗、傍教菩薩。二顕教菩薩、亦顕教二乗。雖顕密傍正不同、同明一乗也。（同前・六〇左下）

とある。『法華経』↓顕教菩薩・顕教二乗、『般若経』↓顕教菩薩・密教二乗という対比は、すでに『法華玄論』以来、繰り返し指摘されてきたものである。また、ここでは、角度を変えて、菩薩と声聞のどちらに重点を置いているかについて言及されている。『法華経』が二乗を正とし、菩薩を傍とすることが述べられているが、この点はすでに『法華義疏』において指摘されていた。(60) ところで、この文では、対告衆の相違を明かしながら、二経の本質的な教説は一乗とされている点を見落としてはならない。

また、上述したような対告衆の相違の根拠について、前引の(d)の次下で、次のような解説がなされている。すなわち、(f)質問する。なぜ『法華経』は二乗のためであり、『般若経』は菩薩のためであるのか。解答する。『般若経』には二道を明かしている。般若道と方便道である。この二つは十方の仏の父母である。十方の仏はこれによって生まれる。菩薩は成仏しようとするので、『般若経』は菩薩を教えるのである。『法華経』は開三顕一［三乗の方便であることを打ち明けて一乗が真実であることを示すこと］し、二乗を捨てて一乗に帰着させるので、正面から二乗を教えるのである。

問曰。何故法華為二乗、般若為菩薩。
答曰。般若明二道。般若道、方便道。此二是十方仏父母。十方仏従此而生。菩薩将欲作仏、故般若教菩薩也。法華開三顕一、令捨二帰一、故正教二乗也。（同前・六四右上）

とある。『般若経』の中心思想は、般若道・方便道の二道を明かすことであり、この二道は十方の仏の父母であるから、十方の仏はこの二道によって生じる。また、菩薩は成仏しようと思うのであるから、そのためにはこの二道によらなければならない。そこで、『般若経』は菩薩を教化するのである。これに対して、『法華経』の中心思想は開三顕一であり、その内容は二乗を捨てて一仏乗に帰着させることであるから、正面から二乗を教化するのである。

さて、『法華経』と『般若経』との同一性は、(e)でも同じく一乗を明かすという点が指摘されていたが、そのほか(f)の次下に次のように述べられている。すなわち、

ただし、前に『般若経』を説き、後に『法華経』を説く。ただ前に『般若経』を説くのはとりもなおさず『法華経』を説くことであり、後に『法華経』を説くのはとりもなおさず『般若経』を説くことである。前の財産も後の財産もやはり一つの財産であるからである。『般若経』もまた大慧であり、『法華経』もまた大慧である。どんな相違があるのか。

但言前説般若後説法華。只前説般若即是説法華、後説法華即説般若。以前財後財猶是一財。般若亦是大慧、法華亦

大慧。有何異耶。(同前)

とある。ここでは、二経とも「大慧」であると言われている。

さて、次に、開権と未開権について述べる。『法華経』に開権があり、『般若経』は未開権であることは、『法華玄論』でも指摘されていたが、『法華統略』では、以前とは違った解説が与えられている。すなわち、

質問する。『法華経』は開権し、『般若経』はまだ開権しない。どうして同一であるのか。

解答する。『法華経』が開権するのは、般若の方便の作用であるだけである。どうして般若を離れるであろうか。ただし、『般若経』のときには、二乗の大根［大乗を受けるべき宗教的能力］が未熟であるために、般若の方便の作用を開示することはできず、ただ般若の真実を説くだけであり、この点が『法華経』と異なるだけである。

問曰。法華開権、般若未開権。云何是一耶。

答曰。法華開権、是般若方便之用耳。豈離般若耶。但般若時為二乗大根未熟、故未得開般若方便之用、但説般若之実、以此異法華耳。(同前)

とある。『法華経』の開権は般若の方便の作用であって、決して般若から離れたものではないと強調されている。

最後に、二慧(実慧・方便慧)をめぐっての二経の比較について考察する。(61)『法華経』と『般若経』の二経は同じく二慧によって衆生を教化するが、この二経の二慧に五種の相違点があると指摘される。(62)順に要点を整理して示す。

① 因果の相違について――

『般若経』は因の中の二慧を明かし、因を経宗(経の根本)とし、『法華経』は果徳の二慧を明かし、果を経宗とする。

この場合、『法華経』の二慧は実慧(実智)・権智と名づけられ、

仏の果乗の真実を照らすものを実慧と名づけ、方便の作用を生じることができるものを権智と名づける。

照仏果乗之実名実慧、能起権用目為権智。(同前・四左上)

と、概念規定される。

『般若経』が因につき、『法華経』が果につく理由は、過去に菩薩行を説かず、今、弥勒などのために菩薩行を説く経が『般若経』であるから、因行を明かしていることになり、『法華経』は三果の権実を分けること、すなわち、仏乗を究極的なものとなし、二乗を究極的なものでないもの（＝因）となすから、果智を宗とすることになると説明されている。

② 前後の相違について――

『般若経』は前に実慧を明かし、後に方便を明かす。『法華経』は前に方便の門を開き、後に真実の相を示す。このように、二経では、二慧の前後が反対になっている。その理由については、いくつかの点から答えられている。(63)

③ 浅深の相違について――

これについての解説はまったく見られない。『法華統略』の文に脱落があるのかもしれない。

④ 空有の相違について――

『般若経』は空を照らすことを実となし、有を照らすことを権となす。『法華経』は仏果の空有を照らすことを実となし、二乗の空有を照らすことを権となすのである。

⑤ 有境無境の相違について――

『般若経』には真俗の二境、空有の二慧があるが、『法華経』の場合には、実智に境はあるが、権智に境はないとされる。その理由は、二乗の究極の果は実際にはないからである。

以上、五点にわたって、二経の相違が浮きぼりになったが、次下に、『法華経』を教菩薩法と名づけて、『般若経』を教菩薩法と名づけない理由を明かしている。『法華経』はただ一理を示して、ただ一人（菩薩）を教える。ただ一人を教えるから、教菩薩法と名づけられる。経題の中で、妙法蓮華経は一理を示し、教菩薩法は一人を教えることを意味するのである。(64)『般若経』はまだ三乗を廃していないので、一理を示してはいるが、ただ一人を教えることにならないので、教菩薩法と名づけることはできない。しかし、

ただし、大士［菩薩］の修行の内容を褒め讃え、小乗の劣っていることを示すので、摩訶という呼び名がある。

但歎美大士所行、顕小乗之劣、故有摩訶之称。（同前・四左下）

と言われているように、『般若経』には摩訶が付くのである。

以上で、『法華経』と『般若経』との比較についての考察を終わる。

四 『法華経』と『涅槃経』

五時教判においては、『涅槃経』は第五時常住教と規定され、『法華経』よりも高い教えとされた。そして、『法華経』と『涅槃経』の相違点は、仏性と仏身常住を説くかどうかにあるとされていた。そこで、吉蔵は『法華経』にも仏性と仏身常住が説かれることを論証し、二経の価値の同一性を主張したので、逆に『涅槃経』の存在意義が問われることになる。仏性と仏身常住の問題については、別に改めて考察するので(65)、本項では『涅槃経』の存在意義について考察することとする。また、『法華玄論』を中心資料として考察し、必要に応じて、他の法華経疏にも論及する。

(一) 『涅槃経』不用論

また次に、すべての衆生にはみな仏性があることを明かそうとするので、この経［『法華経』］を説く。

『法華玄論』の「序説経意」の第八条には、

復次欲明一切衆生皆有仏性、故説是経。（大正三四・三六七上）

とあるように、『法華経』に仏性を明かしていることを論じている。そこで、従来の五時教判では、『法華経』には仏性の説がなく、『涅槃経』にはじめて説かれると言われていたので、『法華経』にすでに仏性の説があれば、『涅槃経』の存在意義が曖昧になり、改めて『涅槃経』の意義が問われることとなる。この問題に対して、吉蔵は、『法華経』を聞いて悟れば、『涅槃経』は必要ではないとはっきり答えている。すなわち、

質問する。もしこの経［『法華経』］に仏性を明かしたならば、『涅槃経』はどうしてまた説く必要があるのか。解答する。（『法華経』において）もし悟ったならば、『涅槃経』を必要としないのである。

問。若此経已明仏性、涅槃何須復説。

答。若已了悟者、不須涅槃也。（同前・三六七上―中）

とある。その理由について、次の五点が挙げられている。

第一に、『大般涅槃経』の文を引用して、[66]

それゆえ、『法華経』に至るとき、すぐに仏性を知り、悟ることができたことが分かる。

故知至法華時即知仏性已得了悟也。（同前・三六七中）

と結論する。

第二に、日月灯明仏は『法華経』を説き終わってすぐに涅槃に入ったということに基づいて、

それゆえ、『法華経』を聞いて究極的に悟ったので、『涅槃経』を説く必要がないことが分かるのである。

故知聞法華経已究竟悟不須説涅槃也。（同前）

と結論する。

第三に、迦葉仏の時には、涅槃があったけれども、これを説かなかった。[67]

第四に、如来寿量品の良医病子の譬喩においては、子供たちを失心（毒が体内に深く入って、本心を失うこと）と不失心（本心を失っていないこと）の二種に分けているが、不失心の者は『法華経』において悟るので、失心の者にのみ『涅槃経』を説く。すなわち、

不失心の者は、その『法華経』のときに一様にみな悟りを得た。その他の失心の者は、後に涅槃に入ると唱えることを待って、はじめて理解することができるのである。

不失（底本の「先」を改める）心者、其法華時並皆得道。余失（底本の「先」を改める）心者、待後唱滅、方得領解

也。（同前）

とある。

第五に、『法華論』は仏性の意義を明かす七文を『法華経』の中に見出している。吉蔵は、そのうち方便品と法師品の二文を引用している。(68)

また、仏はいかなる理由で『涅槃経』を説くのかという質問を設けている。一乗は仏がこの世に出現する理由であり、一乗を説く説き方に、『華厳経』のように直ちに一乗を説く方法と、『法華経』のように先に三乗を説き、後に一乗を説く方法とがある。したがって、すべての仏たちはみな『法華経』を説くとされる。しかし、『涅槃経』が説かれるには、ある条件が必要であるとされる。すなわち、

『涅槃経』の教えが起こるのは、ただ無常の病を退けるだけのために、常楽［涅槃の常楽我浄の四徳の前二者］がある。もし衆生に無常の病がなければ、常楽を明かす必要がない以上、このために仏はある場合は『涅槃経』を説き、ある場合は説かないことがあるのである。

涅槃教起、但為斥無常病、故常楽。若衆生無有無常之病、既不須明常楽、是故仏或説涅槃、或有不説也。（同前・三六九下）

とある。衆生に無常の病があるという条件のもとでのみ、『涅槃経』が説かれるというものである。なお、引用文中の「常楽」は「常楽」の誤りかもしれない。「常楽」の場合は、無常の病に対して、『涅槃経』を常住の薬と規定したことになり、無常と常住、病と薬の対照が分かりやすい。『法華遊意』の「故亦得以常住為薬破無常病」（同前・六四〇下）が参考となる。

ここでも、『法華経』には仏性の因・法身の果が説かれていないのではないかという質問を設け、吉蔵は『法華経』にこの二点が明かされていることを簡潔に論じている。すなわち、

そうである理由は、昔は（人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・仏乗の）五乗があるので、五つの性がある。今ただ一仏

乗だけがあるのは、とりもなおさずただ一つの仏性だけがあることとである。それゆえ、利根の人はすぐに仏性があることが分かるのである。昔、五乗があり、五乗の果は無常である。今はただ一つの仏だけがあり、仏果は常住であるので、また別に法身が常住であることを説く必要がないのである。ただ釈迦が一乗の因果についてまだ悟らない悪世間に出現したために、改めて広く涅槃を説いただけである。

所以然者、昔有五乗、故有五性。今唯有一仏乗、即唯有一仏性。故利根之人即知有仏性也。昔有五乗、即五乗之果是無常。今唯一仏、即仏果是常、故亦不須別説法身常也。但為釈迦出於悪世間一乗因果未悟、故更広説涅槃耳。

（同前）

とある。利根の人は『法華経』において仏性・法身常住を知っているが、悪世間の衆生で一乗の因果を悟らないもののために、『涅槃経』において広く説くと言われる。

(二)　『法華経』と『涅槃経』の三徳

次に、法身・般若・解脱の三徳をめぐっての『法華経』と『涅槃経』との同一性が主張されている点について、簡潔に紹介する。『法華玄論』の「釈名門」の「法」の字を解釈する「十対」の中で、第三に、『法華経』が法身・般若・解脱の三徳を具足すると述べられている。三徳とは『大般涅槃経』に説かれる、大涅槃の備える三つの徳である。吉蔵は『涅槃経』の独説とされていた三徳を『法華経』においても説かれていたことを示すことによって、『法華経』の位置を高めようとしていると言える。具体的には、

前［『法華経』の初分］に智の権実を明かすので、（これは）般若である。後［『法華経』の後分］に（仏の）身の本迹を論じるので、法身を明かすのが適当である。解脱とは、これら二つ［般若と法身］に累［煩悩］がないことが、とりもなおさず解脱である。

前明智之権実、故是般若。後辨身之本迹、故宜明法身。解脱者、斯二無累、即解脱也。（同前・三七二下）

とあるように、『法華経』の初分は権智・実智を明かすので般若を明かしたことになり、後分は仏の本身・迹身を明かすので法身を明かしたことになる。そして、この二者に煩悩＝累がないので、解脱を明かしたことになることを指摘している。

三 『涅槃経』の存在意義

次に、「釈名門」の「十対」の中の第八において「三引法門」について説いているが[69]、それに関連して『涅槃経』の存在意義について議論されている。三引法門とは、引邪帰正門（出家の邪＝九十六種の外道と在家の邪＝在家の衆生とを引導して、人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・仏乗の五乗の正法に帰入させることであり、『法華経』以前の教えを指す）と、引異帰同門（五乗の異に執著する心を引導して、一乗に帰入させることであり、『法華経』の初分＝方便品から法師品までを指す）と、引因帰果門（一乗は因位であるから、それを引導して法身の果を証得させることであり、『法華経』の後分＝見宝塔品から分別功徳品の格量偈までを指す）との三門であり、第一に五乗と一乗とを相対させる視点によって、『法華経』以前の教えと『法華経』とを区別し、第二に因果の視点によって『法華経』の初分と後分とを分けた[70]一種の教判思想である。この三引法門はすべての仏教を収めつくすことが強調されるので[71]、三引法門と『法華経』の後に説かれる『涅槃経』との関係が問題として生じ、四番の問答が展開されている。この問答を順に検討する。

まず第一の問答は、『涅槃経』の説法の理由を衆生の鈍根に求めている。すなわち、

質問する。三引（法門）は究極的なものである。なぜまた『涅槃経』を説くのか。

解答する。子供たちに二種がいる。第一に不失心、第二に失心である。不失心の子は三引（法門）の究極的なものを聞いて、みな悟ることができる。その他の失心の子は三引（法門）を聞いても悟らない。それゆえ、巧みな手段によって（仏の）涅槃に入ることを唱え、わざわざ『涅槃経』を説いて、はじめて道を受けることができる。もしそうであるならば、『涅槃経』はもっとも鈍根である人のために説く。

問。三引究竟。何故復説涅槃。
答。諸子有二種。一不失心、二者失心。不失心子聞三引究竟、皆得領悟。余失心子聞三引不悟。故方便唱滅、為説涅槃、方得受道也。若爾、涅槃最為鈍根人説。(同前・三七三下)

とある。失心と不失心についてはすでに述べたが、『法華経』如来寿量品の譬喩に基づく術語であり、『法華義疏』巻第十を参照すると、失心と不失心について、

さらにまた、『華厳経』から『法華経』まで、教えを聞いて悟りを得る者を不失心と名づける。教えを聞いても悟らず、(仏が)涅槃に入ることを唱えるのを待ってはじめて理解することは、失心を意味するのである。
又従華厳至法華聞教得悟者、名不失心。聞教不悟、待唱滅方解、謂失心也。(同前・六〇八中)

と定義している。『華厳経』から『法華経』までに悟ったものを不失心といい、『法華経』においてもまだ悟ることができず、『涅槃経』の説法を聞いてはじめて悟るものを失心というのである。そして、この失心のものは、機根で言えば、もっとも鈍根のものであると言われる。『法華義疏』巻第十でも、上中下の三根を次のように定義したうえで、『涅槃経』を聞いて悟るものを下根としている。すなわち、

もし現在について三根を区別するならば、『法華経』の前に直往菩薩のすでに悟りを得た者を上根と名づける。『法華経』に至って小乗から大乗に転入するものを中根と名づける。……これ以外にやはりまだ悟りを得ず、(仏の)涅槃に入ることを唱え、わざわざ『涅槃経』を説くのを聞いてはじめて悟りを得る者は下根を意味するのである。
若就現在辨於三根者、法華之前直往菩薩已得悟者、名為上根。至於法華迴小入大、名為中根。……自此已外猶未得道、聞於唱滅為説涅槃方得悟者、謂下根也。(同前・六〇八上)

とある。

ところで、『涅槃経』が鈍根を対象とすると言っても、『涅槃経』が低劣な教法であることにはならない。この点をめぐって、第二の問答が展開されている。すなわち、

質問する。『涅槃経』は最も鈍根の人のために説くならば、当然浅い（教え）であるはずか。

解答する。教えは浅いのではない。ただし、（衆生の）機縁にとって悟るために、流れを転じてこれ［『涅槃経』］を説く。一つの薬を、不失心の者は前に飲み、失心の者は後に飲むようなものである。一つの正道を、利根の者は前に悟り、鈍根の者は後に悟るようなものである。『涅槃経』と『法華経』とはそれ以上相違はないのである。

問。涅槃為鈍根人説者、応浅耶。

答。教非浅也。但於縁悟、故転勢説之。如猶是一薬、不失心者前服、失心者後服。猶是一正道、利者前悟、鈍者後悟。涅槃法華更無異也。（同前・三七三下）

とある。機根の利鈍と教法の浅深との関係が論じられているが、要するに、機根の相違が『法華経』と『涅槃経』との二経ある所以であるが、いずれの経においても共通に一正道が説かれるのであるから、教法の次元ではまったく共通であること、つまり、機根の利鈍によっては教法の浅深は規定されないという主張がなされている。

次に、第三の問答においては、『涅槃経』の対告衆の機根についての一重立ち入った議論が展開されている。すなわち、

質問する。『涅槃経』が、最も鈍根の人のために説かれるのであるならば、どうして『(涅槃)経』に「人間の中の象王である迦葉のために説く」と言うことができるのか。

解答する。二つの機縁を知る必要がある。第一に教えを経歴しても悟らない機縁である。仏が最初に生まれることを見て以来『法華経』を聞くに至っても悟らない者を、教えを経歴しても悟らない機縁と名づける。これは鈍根の人で、『涅槃経』に至ってはじめて悟るのである。第二に前にすでに悟りを得て、今『涅槃経』に至って、さらに悟りを前進させる。迦葉などの偉大な利根の人のようなものである。この人のために『涅槃経』を説くのである。さらにまた、前の教えを聞かず、直ちに『涅槃経』を聞いて、すぐに如来の究極的な因果を完全に知る宗教的能力・条件があり、偉大な利根の人と名づける。

問。涅槃為最鈍根人説者、何得経云為人中象王迦葉説耶。
答。須識二縁。一歴教不悟縁。従見仏初生乃至聞法華不悟者、名歴教不悟縁。此是最鈍根人、至涅槃方悟也。二者前已得悟、今至涅槃、更復進悟。如迦葉等大利根人。為此人故説涅槃也。又有根縁不聞前教直聞涅槃即具足識如来究竟因果、名大利根人。（同前）

とある。衆生の機根を二種に分類している。一つは、さまざまな経をずっと聞いてきたが、いまだに悟ることができず、『涅槃経』を聞いてはじめて悟る型で、「最鈍根人」と言われる。二つは、すでに悟っており、『涅槃経』を聞いてさらに悟りを進める型で、質問に引合いに出された迦葉のようなもので、「大利根人」とされる。また、以上の二種の型のほかに、『涅槃経』以外の経をまったく聞かずに、『涅槃経』一経を直ちに聞いて悟る型があり、これも「大利根人」と言われる。

そして、最後の第四の問答では、『涅槃経』を直ちに聞いて悟るものを利根となし、『涅槃経』以前のさまざまな経を聞いて悟るものを鈍根となしている。すなわち、

質問する。前の教えを経歴して聞いて悟りを得るものはなぜ鈍（根）であるのか。直ちに『涅槃経』を聞いて悟るものはどうして利（根）であるのか。

解答する。多くの教えを経歴して聞き、小乗から大乗に至り、浅い教えから深い教えに入るので、鈍（根）とする。直ちに究極的なものを聞いて悟るものを、利根と名づけるのである。

問。歴聞前教得悟、何故是鈍。直聞涅槃領解、云何為利。
答。歴聞諸教、従小至大従浅入深、故為鈍。直聞究竟而悟、名為利根也。（同前・三七三下―三七四上）

とある。

これを要するに、前教を歴聞して、ついに『涅槃経』を聞いてはじめて悟る型（最鈍根人）と、迦葉のようにさらに悟りを進める型（大利根人）と、直ちに『涅槃経』を聞いて悟る型（大利根人）の三種に分類されている。

その中でも、『涅槃経』によってはじめて悟る鈍根人については、しばしば言及されている。たとえば、『法華玄論』巻第九の「論三根義」では、

質問する。なぜ最初に生まれて以後『法華経』に至って悟るものを中根となし、『涅槃経』に至って理解するものをまた下根の人となすのか。

解答する。最初に成道したときに、一乗を開いて三乗とした。『法華経』に至る前は、子を求めたがやはりまだうまくいかなかった。『法華経』ではじめて三乗を集めて一乗に帰着させて以来、子を求めてはじめてうまくいった。それゆえ、(仏の)一代の教化の終わりは『法華経』に尽きる。それゆえ、無量の世界の塵の数ほど多い人がみな道を悟ることができる。それゆえ、ここ[『法華経』]に至るとき、まとめて一つの根とするのである。『法華経』の中においてまたまだ悟ることができないものには、如来は改めてまた涅槃に入ることを唱える。『涅槃経』に至ってはじめて理解することができるので、下根人の意義と名づけるのである。

問。何故従初生至法華悟為中根、至涅槃解復為下根人耶。

答。初成道時開一為三。至法華之前、求子猶未得。従法華始会三帰一、覓子始得。故一化之終尽在法華。故有無量世界塵数人皆得悟道。所以至此時、結束為一根也。於法華中復未得了悟、如来更復唱滅。至涅槃方得領解、故名為下根人義也。(同前・四四一中)

とある。このことは『法華義疏』(72)『法華統略』(73)にも言及されており、また、『法華遊意』には機根を三種の型に整理している記述がある。(74)

次に、『法華経』にすでに常住を明かしているならば、『涅槃経』の存在意義はどこにあるのかという問題について考察しよう。『法華玄論』巻第二に、

質問する。もしこの経[『法華経』]に常住を明かすならば、どうして『涅槃経』を必要とするのか。

解答する。前に説いた。(質問者の論理では)『法華経』が一乗を明かした場合、『勝鬘経』はまたどうして一乗を

明かす必要があるのか。『大品般若経』に空の理解を明かす場合、多くの『般若経』はまた（空の理解を）明かす必要があるのか。さらにまた、もしそうであるならば、第三時に、ただ『維摩経』だけが抑揚［声聞を押え込んで、菩薩を褒め讃えること］を明かす場合、『思益梵天所問経』は当然役に立たないはずであるか。

質問する。二経に常住を明かすならば、どんな相違があるのか。

解答する。この経はただ二つの義を明かすだけである。第一に教えの権実で、第二に身の真応［真身と応身］である。かいつまんでこの二つを開示すると、人々はそのまま理解する。『大経』［『涅槃経』］に広く（常楽我浄の）四徳と（法身・般若・解脱の）三点と縁（因仏性）と正（因仏性）の二因を明かすので、この経［『法華経』］と言葉は異なるが意味は同じなのである。

問。若此経明常、何用涅槃耶。

答。前已説竟。法華已明一乗、勝鬘復何用明一耶。大品明空解、諸般若復何用明耶。又若爾者、第三時但有維摩明抑揚、思益応無用耶。

問。二経明常者、有何異耶。

答。此経直明二義。一者教権実、二者身真応。略開斯二、衆便解了。大経広明四徳三点縁正二因、故与此経語異意同也。（同前・三七七中）

と論じられている。たしかに、吉蔵が言うように、各経典の教説が重なることがあるし、それは別段不思議なことでもないであろう。『法華経』と『勝鬘経』がともに一乗を説き、また、『大品般若経』ばかりでなく、その他多くの『般若経』も同じく空の理解を明かし、また、五時教判において、第三時抑揚教に『維摩経』だけでなく、『思益梵天所問経』も属すとされていることなどは、その良い例である。そして、『法華経』と『涅槃経』も同じく常住を明かしているのである。ただし、『法華経』は教の権実・身の真応を説き、常住に関しては略説である。『涅槃経』はその点、四徳、三徳、縁因仏性・正因仏性を明かして広説している。この吉蔵の考えは『法華遊意』においても受け継がれている。(75)

(四) 『涅槃経』の因果論

最後に、『法華玄論』巻第三に説かれる『涅槃経』の因果論について考察する。まず、『涅槃経』の対機について、寿量品によれば、子供たちに二種があることを明かす。第一に不失心、第二に失心である。不失心の子は『般若経』『法華経』を聞いて、みな理解することができる。その他の失心の子は薬を飲もうとせず、昔の無常の教えに執著する。そこで、如来は涅槃に入ることを唱える。これによって広く無常の病を破り、常住の薬を与える。まさしく仏性を因となし、涅槃を果とする。

依寿量品明諸子有二種。一不失心、二失心。不失心子聞波若法華、皆得領解。余失心子不肯服薬、保執昔無常教。是以如来唱滅。因此広破無常病、逗以常薬。正以仏性為因、涅槃為果。(同前・三八七中)

と述べられているように、如来寿量品の譬喩を借りて、失心子と規定している。そして、仏性を因とし、涅槃を果とすることが述べられているが、これが常・無常の意味を解明すると言われ、その理由として、仏身の常住の根拠が本有の仏性にあるからである。(76)

さらに、『涅槃経』に常住を明かすことが対治悉檀と位置づけられる。すなわち、『涅槃経』に常住を明かすとは、これは対治悉檀であり、究極的な説ではない。『大経』には「優婆塞たちは常に多くの対治門を観察することを願う。(対治門とは)常・無常、乃至我・無我を意味する」とある。昔は邪な常住を破るので、無常を説く。今は無常を退ける。このために常住を説く。しかしながら、如来の身は常住や無常であったためしはなく、常住・無常は方便の作用が備わっている。(仏宝・法宝・僧宝の)三宝は同一の体であったり異なった体であったためしはなく、同一の体・異なった体は方便が備わっている。『涅槃経』の根本そのものの大意は以上のようである。その中の一代の教化の教門に、まだ理解しない者がいれば、一様にみな融合する。それゆえ、『涅槃経』もまた秘密の(教えの)蔵を開示する経と名づけるのである。

涅槃明常者、此是対治悉旦（底本の「且」を改める）、非究竟説。大経云、諸優婆塞常楽観察諸対治門。謂常無常乃至我無我。昔破邪常、故説無常。今斥無常。是故説常。然如来身未曾常与無常、常無常方便用具足。三宝未曾一体異体。一体異体方便具足。涅槃正宗大意如此。其中一化教門有未了者、並皆融会。故涅槃亦名開秘密蔵経也。（同前・三八七下）

とある。常は無常に相対する概念である。如来の身を無常と考える病のあるところでは、如来の身が常であるという薬を与えなければならない。しかし、如来の身そのものは、常・無常のような相対概念で把捉することはできず、それらの枠組みを絶しているのである。したがって、如来の身は常住や無常であったためしはないと述べられるのである。『涅槃経』巻第一、序品の「善徳優婆塞等而為上首、深楽観察諸対治門。所謂苦楽・常無常・浄不浄・我無我。……」（大正一二・六〇五下）を取意引用して、無常を破る常を対治悉檀として究極的な説でないとすることは、常にも執著してはいけないということであり、吉蔵らしい思想である。

次に、『法華経』における身子の二執が『涅槃経』において、いかにして破斥されるのかという興味深い問題が論じられている。すなわち、

質問する。身子などには昔、二つの執著がある。第一に三乗の相違に執著し、第二に仏の無常に執著する。『法華経』の教えを聞くと、二つの執著がいずれも除かれ、すぐに悟る。失心の子が『涅槃経』に至るとき、やはりまだ二つの執著を備えるので、『涅槃経』の教えが起こる。当然三乗の相違に対する執著を破り、また無常の執著を破るべきである。

解答する。事がらは質問のとおりである。仏の常住を明かすことはとりもなおさず無常に対する執著を破ることである。同一の仏性を明かし、三乗の相違に対する執著を破る。二つの病が消える以上、すぐに理解する。

問。身子等昔有二執。一執三乗異。二執仏無常。聞法華教、二執皆除、即便領悟。失心子至涅槃時、猶具二執、則涅槃教起。応破三乗異執復破無常執也。

答。事如所問。明仏常住、即破無常執。明同一仏性、破三乗異執。二病既消、即便領解。(同前・三八七下—三八八上)

とある。仏の常住を明かして無常に対する執著を破り、同一仏性を明かして、三乗の相違に対する執著を破ると答えている。

次に、『法華経』は開三顕一、開近顕遠の二段で二つの執著を破ったが、『涅槃経』は合わせて破るので一段であると述べられ、最後に、『法華経』と『涅槃経』の特徴に言及して、次のように結論している。すなわち、さらにまた、『法華経』に広く一乗を明かして広く(三乗の)相違に対する執著を破り、簡略に常住の意義を明かして簡略に無常に対する執著を破る。『涅槃経』は広く無常に対する執著を破り、簡略に(三乗の)相違に対する執著を破る。悟りを取ることが相違するので、広略は互いに現われる。

又法華広明一乗広破異執、略明常義略破無常執。涅槃広破無常執、略破異執。以取悟不同、故広略互顕。(同前・三八八上)

とある。

以上、『法華経』と『涅槃経』の比較について論じてきた。要約すると、『涅槃経』の独説とされていた仏性と仏身常住の説が『法華経』においても説かれていること、したがって、思想的に二経は同一であること(二経とも摂末帰本法輪と規定される)、ただし広略の相違があって、『法華経』は一乗を中心的に説き、『涅槃経』は中心的に常住を説くこと、思想的に『法華経』と同一である『涅槃経』が『法華経』の後に説かれる理由は、主に鈍根の人のためであること、などが示されていたと言える。

五 『法華経』と『勝鬘経』

『勝鬘経』は、五時教判においては無方不定教とされた。たとえば、『華厳遊意』には、

無方不定というのは、進んでは頓（教）に及ばず、退いては漸（教）ではない。（衆生の）機縁に応じて、定まらないので、不定教と言う。
質問する。これは大乗であるか、小乗であるか。
解答する。大乗の教えである。『金光明経』『勝鬘経』などの経である。
言無方不定者、進不及頓、退非是漸。随縁不定、故言不定教。
問。此是大乗、為是小乗耶。
解云、是大乗教。金光明、勝鬘等経也。（大正三五・一中）
とあり、『大品遊意』にも、
第二に偏方不定教である。『勝鬘経』『金光明経』『遺教経』『仏蔵経』などのようなものである。
二者偏方不定教。如勝鬘金光明遺教仏蔵経等也。（大正三三・六六中）
とある。また、ほかならぬ『勝鬘経』の注釈書である『勝鬘宝窟』巻上本には、詳しく解説されている。すなわち、第三に無方の教えとは、前の（頓教と漸教の）二種（の教え）の外に出ている。とりもなおさず『勝鬘尊経』のことである。それゆえ、この経［『勝鬘経』］は『大品般若経』を越え、『法華経』を包含し、『涅槃経』と究極を等しくしている。一乗を体としているけれども、顕わに常住を言うので、『涅槃経』と理が同じでありえる。（三宝の）一体・三帰依［三宝に対する帰依］を説くけれども、一乗を趣旨とするので、『法華経』の説を包含する。その意義は（『涅槃経』と『法華経』の）二つの教えに合致するので、無方に所属する。さらにまた、別々に（衆生の）機に応じる。（『涅槃経』の説法の地である）双林の説ではないので、『涅槃経』とは異なる。
三無方之教出前二種之外。即勝鬘尊経是也。故此経過大品、包法華、与涅槃斉極。雖以一乗為体、而顕言常住、故得与涅槃理同。雖説一体三帰、而以一乗為致、故包法華之説。既義適両教、故属無方。又是別応於機。非双林之説、故異涅槃。（大正三七・五下）

とある。これによれば、『勝鬘経』は『大品般若経』よりも優れ、『法華経』を包含し、『涅槃経』と等しいと言われる。

さて、本項では、『法華玄論』における『法華経』と『勝鬘経』の比較について考察する。『法華玄論』巻第三の無方教を批判する段(77)には、『勝鬘経』については何も述べられていない。そこで、『法華玄論』において、『法華経』と『勝鬘経』の比較が論じられているところを検索すると、四箇所において論じられている。順に要点を整理して考察する。

① 巻第四の一乗義を明かす段で、「次論二経(78)」とあり、『法華経』と『勝鬘経』について論じている。『勝鬘経』が了義（完全な教説）で、『法華経』が未了義（不完全な教説）であるという説を挙げ、『法華経』は仏性・法身を説いているから、了・不了の差別を設けてはならず、二経は同じく大乗であると述べている。そして、二経が平等であるという基本的な立場に立って、次のような三種の相違を明かしている。

(a)『法華経』は三乗に対する執著を破って、一乗に帰着させる。『勝鬘経』は、七歳以上の一乗を学ぶ機縁のために、出生・収入の意義（正法が五乗を出生すること、五乗が正法に帰すること）を明かすので、

すべて平らな道であり、関係性の法門であり、退け奪うものがない。

皆是平道、因縁法門、無所斥奪。（大正三四・三九三上）

と言われる。それに対して、『法華経』は三乗の病を退けるために一乗を明かす。そうして後にはじめて非三非一（三乗と一乗の対立を越えたもの）を把握して、三乗と一乗とが備わると言われる。つまり、『法華経』が三乗に対する執著を破る点が、『勝鬘経』の何も破らない点と相違するとされる。

(b)『法華経』はただ二乗はまだ究極的でなく、仏乗はすでに円満であると説くだけで、詳しくその理由を明かしていないが、『勝鬘経』は、その点、五住地惑（見一処住地惑・欲愛住地惑・色愛住地惑・有愛住地惑・無明住地惑）という因と二生死（分段生死・不思議変易生死）という果を明かしている。

(c)『法華経』は一乗と三乗の開会を論じ、『勝鬘経』は正法と五乗の出生・収入を明かしている。なぜなら、『法華経』では、人天の二乗は自ら究極的であるとする執著がないので、開会を論じない。『勝鬘経』には、正法にすべての方便

を出生する作用があり、またすべての方便が正法に帰着することを明かす。ただし、『法華経』にも人天を開会して一乗に帰着させる意義を説く場合がある。「低頭挙手皆成仏道」[79]と言う場合がその例である。また、人天乗は、生死人天の因を行じて人天の果報を得るので権＝方便ではないと言われ、また、昔、人天乗は究極的であると説かなかったので権ではないと言われる。

② 巻第五の「開方便門、示真実相」の解釈の段で、「次会二経」[80]とある。『勝鬘経』には、三乗の法に愚かでなく、自ら悟りを得ると知っているという説がある。[81]これに対して、『法華経』には上中下の三根の阿羅漢は二乗作仏を最初は疑い、後に法説・譬説・宿世因縁説を聞いて悟りを得るという説がある。この点、二経は矛盾を示しているのであるが、この矛盾をさまざまに会通している。

吉蔵は、旧経師（前代の経典の注釈家）と瑤法師（未詳）の二説を紹介して、そうして後に、『勝鬘経』が了、『法華経』が未了であるとか、『法華経』は教、『勝鬘経』が理であるとか規定して解釈すべきでないと述べている。[82]また、『法華論』やある人の説を紹介して、二教が相違しないことを強調している。

③ 巻第六の「索車義」の段で、「第七会二経」[83]とあり、②と同じ問題を簡潔に扱っている。

④ 巻第七の「五乗義」の段で、「次論開合同異」[84]とあり、『勝鬘経』の四蔵と『法華経』の三草二木が比較されている。[85]

これを要するに、吉蔵は『法華経』と『勝鬘経』の優劣関係を否定して、二経の同一性を主張している。そのために、二経の思想的な同一性を論証するうえで抵抗となるさまざまな問題に対して会通を試みているのである。

六　結び

以上、吉蔵における『法華経』とその他の大乗経典（『華厳経』『般若経』『涅槃経』『勝鬘経』）との比較を考察してきた。吉蔵撰述の法華経疏において、この問題に関連する資料をほぼ網羅して論述したので、やや煩に過ぎた嫌いはあるが、吉蔵がいかに前代の教判思想を強く意識しながら、自己の「諸大乗経顕道無異」の立場を貫徹するのに熱心であったか

が理解されるとともに、吉蔵が『法華経』、その他の大乗経典の思想的特徴をどのように把捉していたかが浮きぼりになったと思う。

（1）南北朝時代とは、江南において成立した宋王朝（四二〇―四七九）と華北を統一した北魏王朝とが拮抗併立した五世紀前半から、隋の文帝によって南北が統一される西暦五八九年までの時代を指す。

（2）吉蔵撰と伝えられる『大品遊意』は、その「第三会教」の段において、広州大亮法師（宋の泰始中、すなわち四六六―四七一の間に世寿六十九歳で死去）、慧観法師などの諸種の五時教判について紹介しているが、この著作は吉蔵の撰述ではなく、同じ三論学派の慧均僧正の撰述とする学説がある。伊藤隆寿「大品遊意考――構成及び引用経論等に関して」（前掲）、「大品遊意考（続）――経題釈を中心に」（前掲）を参照。

（3）智顗の伝える五時教判や浄影寺慧遠の伝える劉虬の五時教判については、拙稿「中国法華思想をめぐって――仏性と仏身常住の問題」（前掲）において紹介した。

（4）智顗・灌頂の『法華玄義』巻第十上に紹介される、いわゆる南三北七の教判の第六番目に、この四宗教判が、「六者仏駄三蔵学士光統所辨四宗判教。一因縁宗、指毘曇六因四縁。二仮名宗、指成論三仮。三誑相宗、指大品三論。四常宗、指涅槃華厳等常住仏性本有湛然也」（大正三三・八〇一中）と紹介されている。ところが、法蔵の『華厳経探玄記』巻第一には、「四斉朝大衍法師立四宗教。一因縁宗、謂即小乗薩婆多等部。二仮名宗、謂成実論及経部等説。三不真宗、謂諸部般若説即空理明一切法不真実等。四真宗、謂華厳涅槃明法界真理仏性等故」（大正三五・一一一上）とあり（また『華厳五教章』大正四五・四八〇中―下を参照）、四宗教判の創唱者を「斉朝大衍法師」となし、四宗の名称を因縁宗・仮名宗・不真宗・真宗としている。坂本幸男氏は、この「斉朝大衍法師」を、『続高僧伝』巻第二十一所載の「斉鄴東大衍寺釈曇隠師」と見なした（『華厳教学の研究』二一七頁を参照。一九五六年、平楽寺書店）。これに対して、吉津宜英氏は、坂本説に疑問を呈し、自らは「斉治州釈曇衍」を当てている（「浄影寺慧遠の教判論」の注（7）を参照。『駒沢大学仏教学部研究紀要』三五、一九七七年三月）。吉蔵の場合は、四宗の名称については法蔵の紹介するものと同じで、創唱者については智顗・灌頂の紹介するものと同じである。

（5）注（4）の吉津氏の論文の注（4）には、慧光と四宗教判とを結びつけている資料は『法華玄義』だけであると指摘しているが、吉蔵にもこの説のあることが明らかとなった。

（6）『法華玄論』巻第一、「若如南方五時之説北方四州之論皆云、華厳為円満之教、法華為未了之説」（大正三四・三六六

上）を参照。

（7）『法華玄論』巻第三、「問。北地諸地論師明四宗五宗等説。是事云何。答。此皆影四五時教、故作是説耳。五時既不成、四宗自廃」（同前・三八四下）を参照。なお、吉津氏は、吉蔵のこの認識に否定的である（注（4）の吉津氏の論文、二一六頁を参照）。

（8）五時、四宗の教判に対する吉蔵の批判については、平井俊榮『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』（前掲）四九四―五〇〇頁を参照。なお、五時教判に対する吉蔵以前の批判としては、梁武帝（五〇二―五四九在位）の『注解大品序』（『出三蔵記集』巻第八所収、大正五五・五三中―五四下）を参照。

（9）本書の第二篇・第一章・第一節を参照。

（10）三種法輪については、本書の第二篇・第二章・第二節を参照。

（11）拙稿「中国法華思想をめぐって――仏性と仏身常住の問題」（前掲）を参照。また、本書の第二篇・第二章・第六節、第二篇・第三章・第二節をそれぞれ参照。

（12）大正三四・三七四上―下を参照。

（13）同前・三七四下―三七八中を参照。

（14）木村清孝『初期中国華厳思想の研究』（一九七七年、春秋社）二三〇―二三六頁を参照。

（15）対照表を見やすくするために、各条に挿入されている問答を省略して表を作った。

（16）この「信解品譬喩義」については、本書の第三篇・第三章・第一節を参照。

（17）『法華経』信解品、「遙見其父踞師子床……即脱瓔珞細軟上服厳飾之具、更著麁弊垢膩之衣」（大正九・一六下―一七上）の取意。

（18）大正二六・九中を参照。

（19）同様の指摘は、『浄名玄論』巻第七にも「問。大機未熟、故華厳之会未有小衆。何故第八会中列五百声聞。答。前七会多是仏初成道、菩提樹下説之。此時未有小衆、故七会不列。第八会後時説之。後已立祇洹精舎。此時得有声聞。所以列也。講者謂七処八会皆初成道説、則失斯意也」（大正三八・八九九下）とある。

（20）「問。但浄名顕実与法華同。波若顕実亦与法華同。答。一切大乗経明道無異。即顕実皆同。但波若浄名之時、二乗根縁未熟、故未得開権。至法華時、二乗根縁始熟、故方得開権耳。不可言未開権故亦未顕実」（大正三四・三八六下）を参照。

(21) 屈曲教、平道教については、坂本幸男『華厳教学の研究』(前掲) 一八八—一九五頁を参照。
(22) 三種法輪については、本書の第二篇・第二章・第二節を参照。二菩薩については、同じく第四節を参照。
(23) 大正九・四〇中を参照。
(24) 『法華統略』巻一、「又昔密説法華、今顕説法華。又昔是法華方便、今是法華正体。又昔是法華之用、故従一仏乗起於密用。今収諸密以帰一乗。若爾、則法華網羅衆教、衆教皆以法華為宗」(続蔵一—四三—一・三左下) を参照。
(25) 『大智度論』巻第九十三、「問曰。若阿羅漢往浄仏国土、受法性身。如是応得疾作仏。何以言迂迴稽留。答曰。是人著小乗因縁、捨衆生捨仏道。又復虚言得道。以是因縁故、雖不受生死苦悩、於菩薩根鈍、不能疾成仏道、不如直往菩薩」(大正二五・七一四上) を参照。
(26) 四調柔については、本書の第二篇・第二章・第三節を参照。
(27) 巻第二 (大正三四・四七八上)、巻第八 (同前・五六四中、五七三中)、巻第九 (同前・五九二中、五九二下—五九三上) などを参照。
(28) 同前・六三五中を参照。
(29) 『法華経』の四処七会については、本書の第二篇・第一章・第三節を参照。
(30) 続蔵一—四三—一・三左上、三左下、四右下、五右上、八右下—左上、九左下、一三右下、二六左下、三〇左上—下、三五左下、三六右上、四二左下、五四右下—左上、六五左下、七〇右下、七四左下、七五右上、七五右下—左上を参照。
(31) 平井俊榮『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』(前掲) 四八四—四八七頁を参照。
(32) 『大智度論』巻第四十六、「所説種種法、所謂本起経。断一切衆生疑経。華手経、法華経、雲経、大雲経、法雲経、弥勒問経、六波羅蜜経、摩訶般若波羅蜜経、如是等無量無辺阿僧祇経、或仏説、或化仏説、或大菩薩説、或声聞説、或諸得道天説。是事和合、皆名摩訶衍。此諸経中般若波羅蜜最大、故説摩訶衍」(大正二五・三九四中) を参照。
(33) 同、巻第百、「般若波羅蜜非秘密法、而法華等諸経説阿羅漢受決作仏」(同前・七五四中) を参照。
(34) 同、巻第九十三、「復次須菩提聞法華経中説於仏所作少功徳乃至戯笑一称南無仏漸漸必当作仏。又聞阿鞞跋致品中有退不退。又復聞声聞人皆当作仏。若爾者、不応有退。如法華経中説畢定余経説有退有不退。是故今問為畢定、為不畢定。如是等種種因縁、故問定不定」(同前・七一三中—下) を参照。
(35) 同、巻第五十七、「諸余善法入般若波羅蜜者、是諸余経、所謂法華経、密迹経等。十二部経中義同般若者、雖不名為般若波羅蜜経、然義理即同般若波羅蜜」(同前・四六六中) を参照。

(36)『大智度論』にはこのままの文はない。前注(35)に引用した文の「十二部経中義同般若者、雖不名為般若波羅蜜経、然義理即同般若波羅蜜」を参照。

(37) 本書の第二篇・第二章・第一節を参照。

(38)「又三教之言無的明拠、不可用也」(大正三四・三八二下)を参照。

(39) 村中祐生「嘉祥大師『二蔵』義の成立考」(前掲)三八頁上段—下段を参照。

(40) 同前、四〇頁下段を参照。

(41) 大正三四・三八四下—三八五上を参照。

(42) 大正五五・七七上を参照。

(43) 大正三四・三八五下—三八六上を参照。

(44) 大正五五・五四下を参照。

(45) 大正三四・三八五下—三八六上を参照。

(46)『般若経』を『法華経』以前に説かれた部分と以後に説かれた部分に分けることについては、本書の第二篇・第二章・第二節・第四項を参照。

(47)「又衆経明此二者、皆摂入波若中。故前云、諸余善法者、謂法華。皆入波若中也」(大正三四・三八五上)を参照。

(48) 同前・三八六上を参照。

(49)『大智度論』巻第四十三(大正二五・三七一上)を参照。

(50) 大正三四・三八六上を参照。

(51) ①「欲得声聞地者、当学波若。乃至欲得菩薩地者、当学波若」(大正三四・三八二下。原文は大正八・二二三四上を参照)、②「是波若中、広説三乗之教」(同前。原文は大正八・二二三四上を参照)、③「二乗智断是菩薩無生法忍」(同前。原文は大正八・三八一中を参照)、④「欲住須陀洹者、亦不応離是忍」(同前。原文は大正八・二七六上を参照)の四文である。

(52) ①「於三蔵中但為声聞説法、未説菩薩行。今欲為弥勒等広説菩薩行、故説波若」(大正三四・三八二下—三八三上。原文は大正二五・五七下—五八上を参照)、②「波若不属二乗、但属菩薩」(大正三四・三八三上。原文は大正二五・三七一上を参照。)、③「在菩薩心中名波若、在声聞心中名道品」(同前。原文は大正二五・五六三下を参照)、④「在菩薩心中名陀羅尼、在二乗心中名為道品」(同前。原文は大正二五・六二〇下を参照)の四文である。『大智度論』の出典について

は、平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（前掲）三九三頁を参照。

(53)『摩訶般若波羅蜜経』巻第三、勧学品第八（大正八・二三四上を参照）の文。

(54) 大正一二・七六八下を参照。

(55)「学波若成二乗者、此終是不識波若是菩薩法、証二乗耳。若必識波若是菩薩法、即学波若不証二乗」（大正三四・三八三中）を参照。

(56) 同前・四一四下―四一五上を参照。

(57)『法華遊意』、「或説異法前後不同者、如智度論云、……而波若或在法華之前、或在法華之後。故前後不同。……而向所引畢定品文即法花在前、波若居後」（同前・六四四上）を参照。なお、『法華経』と『般若経』の説時の前後については、浄影寺慧遠『大乗義章』巻第一にも「仏成道已過四十年、説法華経。然与大品前後難定。何故如是。龍樹菩薩釈大品経云、須菩提聞説法華挙手低頭皆成仏道。是故今問退不退義。以此文証前後不定」（大正四四・四六六上）とある。

(58) 五双十教とは、『華厳経』・人天教・二乗教・『般若経』・諸方等経・『法華経』を整理分類したものである。『華厳経』が頓教で、人天教以下が漸教であり、これが頓漸一双である。次に、人天教が世間教で、二乗教以下が出世間教であり、世出世一双である。次に、二乗教が小乗で、『般若経』以下が大乗教であり、これが大小一双である。次に、『般若経』が自教で、諸方等経が他教であり、これが自他一双である。『般若経』・諸方等経が密教で、『法華経』が顕教であり、これが顕密一双である。『法華遊意』（同前・六四四下）、『法華義疏』巻第七（同前・五五二中―下）に説かれる。

(59)『法華遊意』、「此二種教謂密説大乗。至於法花、謂顕教小乗人大法也」（同前・六四四下）を参照。

(60)『法華義疏』巻第二、「但此経正反二乗之初、明一乗之始、難信難解、故慇懃再説。又余大乗経化於菩薩。菩薩利根、但須一説。此経偏為二乗。二乗根鈍、故須重明也」（同前・四七二上―中）、巻第三、「此経正化声聞、次化菩薩、并及外道。化此三人、則総収一切、令同帰仏乗也」（同前・四九五下）、巻第五、「問。説法華通為五乗。何故言偏教声聞耶。答。三周説法正為声聞、傍及四乗」（同前・五一六下）などを参照。

(61)『法華統略』巻一（続蔵一―四三―一・四右下―左下）を参照。

(62)「問。二経用何物教耶。答。同用二慧教之。但二慧不同。略明五異。一者因果不同、二前後為異、三浅深差別、四空有義異、五有境無境不同」（同前・四右下）を参照。

(63)「所以然者、波若為体、方便是用。故前明波若、後辨方便。又波若劣、方便勝。……法華要前開方便門、然後始得示一乗真実。是以命初題方便品。故前権後実。……」（同前・四左上）を参照。

(64)「大品経雖是大乗、猶未癈三乗」（同前・七左上）を参照。
(65) 仏性については、本書の第二篇・第二章・第六節を参照。仏身常住については、本書の第二篇・第三章・第二節を参照。また、拙稿「中国法華思想をめぐって――仏性と仏身常住の問題」（前掲）を参照。
(66)『南本涅槃経』巻第九、菩薩品第十六（大正一二・六六一中）を参照。
(67)『法華義疏』巻第二にも「又迦葉仏時、雖有涅槃、以人根利不須説之」（大正三四・四八〇下）とある。
(68)『法華論』に指摘される、仏性を説く『法華経』の七箇所の文は奥野光賢氏によって特定された。「吉蔵における『法華論』の依用について――七処に仏性有りの文をめぐって」（『仏教学』二二、一九八七年三月）を参照。
(69) 大正三四・三七三中―三七四上を参照。なお、三引法門については、丸山孝雄『法華教学研究序説――吉蔵における受容と展開』（前掲）一一五―一二九頁を参照。
(70)『法華経』の初分と後分は『法華経』の序説・正説・流通説のうち、正説を二段に分けたもので、吉蔵の『法華経』に対する分科である。たとえば、『法華義疏』巻第一、「正説二者、始従方便終竟法師品、明乗方便乗真実。次従見宝塔竟分別功徳格量以来、明身方便身真実」（同前・四五三中）を参照。
(71)「此之三引無教不収、無理不摂」（同前・三六五下）、「此三引無教不収、無義不尽」（同前・三七三中）、「此三引摂一切教」（同前・四四四中）などを参照。ただし、『華厳経』が三引法門に含まれないことについては、『法華統略』において指摘されている（続蔵一―四三―一・五右上を参照）。
(72)『法華義疏』巻第二、「故知法華明義已円利根早悟。但鈍根未解、故更説涅槃也」（大正三四・四八〇下）、巻第三、「但釈迦為鈍根之人未悟、更広説法華、後為説涅槃之教耳」（同前・四八五上）を参照。
(73)『法華統略』巻一、「下根者於法華不悟、乃至涅槃教方乃解耳」（続蔵一―四三―一・九右上）を参照。
(74)『法華遊意』、「問。何故以知涅槃為鈍根人説耶。答。此経明有二子。一不失心、二失本心。従花厳至法花、為不失心子説、並皆得悟之。不須説涅槃。失心子毒気深入失於本心、故聞法花不悟。唱滅説常、方得解了。二者自説於法花已悟聞説涅槃便復進解。三者復有衆生不聞法花直聞涅槃而得悟者。……」（大正三四・六四一上―中）を参照。
(75)『法華遊意』、「問。若此経已顕了明常、何用涅槃更説也。答。衆経明義、各有大宗。法花広明一乗、略辨常義。涅槃広明常住、略辨一乗。所以然者、法花既明道理唯一、則知唯一仏性。既明寿命無尽、即知是常。不復広辨。但鈍根人聞法花一乗不悟、広明仏性、釈成一乗。広明常義、釈成寿命長遠、方得了悟」（同前・六四一上）を参照。
(76)『法華玄論』巻第三、「為釈成常無常意、故明仏性為因涅槃為果。如来之身所以常者、良由本有仏性。見仏性故、所以

為常」（同前・三八七中―下）を参照。

(77) 同前・三八四中―下を参照。

(78) 同前・三九二下―三九三中を参照。

(79) 『法華経』方便品、「乃至挙一手　或復小低頭……」（大正九・九上）を参照。

(80) 大正三四・四〇〇上―下を参照。

(81) 『勝鬘経』一乗章、「阿羅漢辟支仏観察時、得不受後有、観第一蘇息処涅槃地。世尊。彼先所得地、不愚於法、不由於他。亦自知得有余地。必当得阿耨多羅三藐三菩提。何以故。声聞縁覚乗皆入大乗。大乗者、即是仏乗。是故三乗即是一乗。得一乗者、得阿耨多羅三藐三菩提」（大正一二・二二〇下）を参照。なお、この「不愚於法」についての吉蔵の解釈は、『勝鬘宝窟』巻下本（大正三七・五九下―六〇上）を参照。これによれば、「大乗究竟の法に愚迷ならず」というのが、「不愚於法」の意味とされる。声聞は自身の悟りを究極的であると錯覚しているので「愚法」であるが、一乗経を聞いて廻小入大して自ら成仏することを知れば、「不愚法」となることができる。

(82) 「不応作了不了及理教釈之」（大正三四・四〇〇中）を参照。

(83) 同前・四一一中を参照。

(84) 同前・四一八中―下を参照。

(85) 「四蔵」については、『勝鬘経』摂受章、「又如大地持四重擔。何等為四。一者大海、二者諸山、三者草木、四者衆生。如是摂受正法善男子善女人建立大地堪能荷負四種重任。喩彼大地。何等為四。謂離善知識無聞非法衆生以人天善根而成熟之。求声聞者授声聞乗。求縁覚者授縁覚乗。求大乗者授以大乗」（大正一二・二一八中）を参照。「三草二木」については、『法華経』薬草喩品（大正九・一九上―中）を参照。

第六節　吉蔵における『法華経』と仏性

一　問題の所在

前節の第四項において、吉蔵における『法華経』と『涅槃経』との比較を考察した。そこでは、『涅槃経』の独説とされる仏性と仏身常住が、吉蔵の主張するように、『法華経』にも説かれるならば、『法華経』の後に改めて『涅槃経』が説かれる理由は何かという問題を中心に考察した。したがって、『法華経』が仏性と仏身常住を説くこと自体の吉蔵の論証の考察は後に譲ったのである。そこで本節では、『法華経』にも仏性が説かれるとする吉蔵の『法華経』解釈について考察する。

そもそも五時教判において、『涅槃経』は第五時常住教と規定され、『法華経』は第四時同帰教と規定されていた。もちろん『涅槃経』が『法華経』よりも高い教えと判定されたのである。『涅槃経』が常住教と名づけられていることから、『涅槃経』は仏身常住を説くが、『法華経』は説かないということが、二経の優劣比較の基準となっていることは容易に推定される。

では、二経の比較において仏性の説・不説が基準となっているかどうかと言えば、吉蔵が『三論玄義』において紹介する五時教判においては、まったく言及されていない。(1)

ただし、『法華玄論』巻第二に、

旧説では「この経［『法華経』］はただ縁因［成仏の条件となる善行］によって成仏することを明かすだけで、まだ仏性という正因を明かしていない。

旧云、此経但明縁因成仏、未明仏性正因。（大正三四・三七四上）

とあり、『法華経』は「仏性正因」を明かさないという旧説を紹介、批判している。旧説が誰の説かについて、吉蔵は言及していないが、智顗・灌頂の『法華玄義』巻第一下には、法雲を批判する中で、

『法華経』に一乗を明かすことは完全であり、仏性を明かさないことは不完全であるとどうして軽率に言うのか。『法華経』に縁因を明かすことは完全であり、了因を明かさないことは不完全であるとどうしてまた言うのか。

那忽言法華明一乗是了不明仏性是不了。那復言法華明縁因是満不明了因是不満。(大正三三・六九一下―六九二上)

と述べ、『法華経』が仏性を明かしていないという法雲の説を批判している。(2) したがって、吉蔵の言う旧説も法雲の説を指している可能性は十分あると言えよう。

ところで、法雲の『法華義記』を参照すると、『法華経』が仏性を明かしていないことをことさらに指摘した文章を見出すことはできない。(3) ただし、『法華義記』巻第一に、

『涅槃経』にもまた(仏)法を守護することによって金剛石のような身を獲得し、(生きものを)殺さないことによってすぐれた不思議な果報を受けると言う。縁因と正因の二つの因をどちらも明かし、詳しく仏果の活動について述べる。

涅槃経亦言、護法得金剛之身、不殺感長霊之報。双明縁正両因、具述仏果之業。(大正三三・五七四中)

と述べ、『涅槃経』に縁因と正因の二仏性を説いていることを強調しているのは、逆に『法華経』にはそのような説がないことを示したものと理解することができる。

一方、浄影寺慧遠『大乗義章』衆経教迹義に紹介される劉虬の五時教判においては、

第四に仏が成道してから四十年後、八年間『法華経』を説き、一乗を明らかにし、三乗を破って一乗に帰着させる。まだ衆生に同じく仏性があるとは説かない。ただし、如来は(成仏してから)これまで恒河沙を経過し、未来はその数の二倍あることを明らかにするだけで、仏が常住であることを明かさない。これは不完全な教えである。

四仏成道已四十年後、於八年中説法華経、辨明一乗破三帰一。未説衆生同有仏性。但彰如来前過恒沙未来倍数、不

明仏常。是不了教。（大正四四・四六五上）

とあるように、仏身の常住ばかりでなく、仏性の説・不説をも基準としている。これは注目するべき資料である。ところが、吉蔵は劉虬の五時教判については何ら関説していない。

これを要するに、吉蔵の紹介する五時教判においては、仏性の説・不説が『涅槃経』と『法華経』との優劣比較の基準であることについては言及されていないが、法雲の説と推定される旧説として、『法華経』は仏性を明かしていないとする法華経観を紹介しているので、おそらく吉蔵以前には、『法華経』は仏性を説かないという点が『涅槃経』より劣る一つの理由として挙げられていたのであろう。しかし、「諸大乗経顕道無異」という吉蔵の経典観からすれば、上のような法華経観は許されるべくもなく、吉蔵は彼の法華経疏のなかで、『法華経』にも原理として仏性が説かれているということを論証しようと努力している。そこで、本節では、吉蔵の法華経疏を資料として、彼のこの問題に対する研究の跡を考察する。

二　『法華玄論』において

はじめに『法華玄論』を資料とする。巻第一の「序説経意」の第八条には、

また次に、すべての衆生にはみな仏性があることを明かそうとするので、この経〔『法華経』〕を説く。

復次欲明一切衆生皆有仏性、故説是経。（大正三四・三六七上）

とあり、『法華経』と仏性との問題を集中的に論じている。今、その論述にしたがって、『法華経』に仏性を明かしているという論証を四点に分類整理して考察する。

（1）教法（乗）と、その教法を受ける衆生の本性（性）との対応関係に基づいて、三乗と三性、一乗と一性という対応関係が定立される。三性の内容については、吉蔵は解説していないが、声聞乗によって阿羅漢となるべき本性（決定声聞種性）、縁覚乗によって縁覚となるべき本性（決定縁覚種性）、一仏乗によって仏となるべき本性（仏性）の三つを

言ったものであろう。そして、一性は一仏乗によって仏となるべき仏性を意味することになる。そこで、乗にもし三つがあるならば、三つの性がありうる。ただ一つの乗があるだけなので、ただ一つの性があるだけである。

乗若有三、可有三性。既唯有一乗、則唯有一性。(同前)

と述べられるとき、前文では、三乗があれば三性があることになり、声聞種性や縁覚種性の存在を許すことになるから、すべての衆生に仏性があることにはならないことを明かし、後文では、『法華経』は「唯有一乗」を説くからすべての衆生に仏性があることを明かすことになるのである。

(2) 成仏するためには、その根拠として仏性がなければならないという論理に基づいて、『法華経』には当然仏性が説かれているはずであると結論している。吉蔵は、ここで、二乗作仏については触れていないが、二乗作仏を説く『法華経』は論理的に仏性を説いていると考えているのであろう。本文には、

もし『法華経』がまだ仏性を論じておらず、ただ縁因成仏の意義だけであるならば、仏性がない以上、成仏する道理はない。また(『涅槃経』の)師子吼品に広く仏性がないのに成仏するという義を批判しているようなものである。道理によって推し量ると、(『法華経』には)必ず仏性を明かす。

若法華未辨仏性、但縁用成仏義者、既無仏性、則無成仏理。亦如師子吼品広難無性成仏義。以理推之、必明仏性。(同前)

とある。引用文の「縁用成仏」は「縁因成仏」の誤りではないかと推定される。翻訳は「縁因成仏」に従った。

(3) 以上の二点は理論的な証明だったので、具体的な文証を提示することを要求され、吉蔵は、方便品の「開仏知見」(4)を引用している。そして、仏知見について、次のような解釈をしている。すなわち、

仏知見とは、仏性の別名を意味する。衆生には本来仏知見があるが、煩悩に覆われているので、清浄でない。『法華経』の教えが起こるのは、衆生に仏知見があることを開示するためである。これはとりもなおさず仏性の意義で

ある。もし仏性がなければ、(『法華経』の)教えは何を開示するのであろうか。

仏知見者、謂仏性之異名。衆生本有知見、為煩悩覆、故不清浄。法華教起、為開衆生有仏知見。此即是仏性義。若無仏性者、教何所開耶。(同前)

とある。このように、吉蔵は仏知見を仏性と同一視しているが、この解釈に対する疑問が他の箇所で提出されている。すなわち、

質問する。衆生の仏知見を開示する場合、縁因(仏性)によって成仏するのか、正因(仏性)によって成仏するのか。

問。開衆生仏知見、為辨縁因成仏、為正因成仏耶。(同前・四〇四上)

とあるように、方便品の「開仏知見」の文は縁因仏性の成仏を明かしたものか、正因仏性の成仏を明かしたものかという疑問である。もし前者であるならば、縁因仏性を明かしても正因仏性を明かしたことにはならないからである。これに対して、吉蔵は、

今、仏知見はとりもなおさず仏性であることを明かす。仏性があるので、またあらゆる善を修行し、原因と条件が備わって、やっと成仏することができるのである。

今明仏知見即是仏性。以有仏性、復修行万善、因縁具足、乃得成仏也。(同前)

と答えて、仏知見は仏性のことであることを強調するとともに、正因仏性と縁因(万善)という因縁が備わって、はじめて成仏することができることを明かしている。

(4)「開仏知見」を仏性の文証としていることは、とりもなおさず『法華経』には「仏性」という術語そのものはないことを示している。実際に、『法華経』に仏性という術語はない。そこで、「開仏知見」のように、仏性という語句はなくとも、意味内容としては同じであると考えられる文を根拠としなければならなかったのである。そこで、吉蔵は、『法華論』には仏性の意義を明かしている七文があるといい、そのうち、方便品と法師品の二文に対する解釈を引用し

ている。(5)

以上のように、『法華経』に仏性の説ありとする吉蔵の論証は四点にまとめられる。(1)は一乗と仏性との関係を示し、(2)は成仏の理論的根拠としての仏性を明かし、(3)は『法華経』の文証を引用し、(4)は『法華論』の説を援引することであった。

これまで、「序説経意」の第八条によって、『法華経』と仏性について考察してきたが、この問題に関しては、『法華玄論』の他の箇所でも論じられているので、(6)前述した四点に分けて資料を整理しておく。

(1)と同じ方法の論証

① そうである理由は、昔は五つの乗があるので、五つの性があった。今はただ一つの仏乗があるだけであるのは、とりもなおさずただ一つの仏性があるだけということである。

所以然者、昔有五乗、故有五性。今唯有一仏乗、即唯有一仏性。(同前・三六九下)

② 昔は三つの乗があるので、三つの性がある。今はただ一つの乗だけなので、ただ一つの性だけである。思うに、これは理の当然である。

昔有三乗、則有三性。今唯一乗、則唯一性。蓋是数之然也。(同前・三七四上)

(2)と同じ方法の論証

③ 仏性があるので、修行して成仏する。このために妙とする。もし仏性がなければ、成仏しないので、妙ではないのである。

以有仏性、故修行成仏。是故為妙。若無仏性、則不成仏、故非妙也。(同前・三七四下)

④ 因というのは、二つの因を備える。第一に仏性、第二に縁因である。衆生に仏性があるので、あらゆる修行を実践

してはじめて成仏することができるのである。

⑤ 所言因者、具足二因。一者仏性、二者縁因。以衆生有仏性、故修万行方得成仏也。（同前・三八二上）

ただ縁因を明かすだけで、まだ仏性を明かさない以上、どうして成仏するのか。……今、仏知見はとりもなおさず仏性であることを明かす。仏性があるので、またあらゆる善を修行し、原因と条件が備わって、やっと成仏することができるのである。

既但明縁因未辨仏性、云何成仏。……今明仏知見即是仏性。以有仏性、復修行万善、因縁具足、乃得成仏也。（同前・四〇四上）

⑥ （3）と同じ方法の論証

もし仏性の説の文がないので用いないと言うならば、『涅槃経』や『華厳経』には阿梨耶［アーラヤ識］の文がないので、『涅槃経』や『華厳経』には当然まだ八識を明かさないことになるはずである。（しかし、それでは不都合である。）

若言無文仏性之説故不用者、涅槃華厳無梨耶之文、則涅槃華厳応未明八識。（同前・三七四下）

⑦ 『法華経』には一乗という名称を付け、般若、仏性という名称を付けない。……それゆえ、一乗は仏性の別名であることが分かる。

法華作一乗之名、不作波若仏性之称。……故知一乗是仏性異名。(7)（同前・三八八下）

⑧ （4）と同じ方法の論証

『法華経』には仏性の文がないけれども、天親が『法華経』を解釈した『論』には、七箇所で仏性を明かしている。

法華無仏性文、而天親釈法華論、有七処明仏性。（同前

これら四点の論証以外に、『法華経』以前の経典にすでに仏性の説があることを論拠に、『法華経』にも当然仏性の説のあることを証明する方法が見られる。すなわち、

さらにまた、天親が『金剛般若経』には仏性を明かしていると解釈している。まして、『法華経』なのに説かないことがあろうか。さらにまた、(仏が) 成道して五年に『如来蔵経』を説いて、仏性のあることを明かした。まして『法華経』に明かさないであろうか。

又天親釈金剛般若已明仏性。況法華而不説。又成道五年説如来蔵経、明有仏性。況法華未明。(同前・三七四下)

とある。『金剛般若経』『如来蔵経』と『法華経』との説時の前後に基づく論点である。

三　『法華義疏』において

次に、『法華義疏』を資料として、仏性の問題を考察する。まず、『法華経』と仏性について、善人の仏性、悪人の仏性という新しい問題を提出している。すなわち、巻第十一に、

衆生にはすべて仏性があって一乗の意義を完成することを説こうとするために、この品［常不軽菩薩品］を説く。すべての衆生はただ仏性があるだけで、その他の性はない。ただ一つの乗があるだけで、その他の乗はない。旧説は「『法華経』はただ善人に仏性があることを明かすだけである。『涅槃経』がはじめて心あるものはみな成仏することができることを論じる」と言っている。今、この品は正面から悪人に仏性があるという義を論じることを明かす。方便品には一本の細い毛ほどの善もすべて仏道を完成することを明かすので、すべての心あるものは一様にみな仏性があってすべて成仏することが分かる。……仏性があるという意義は『涅槃経』と相違がないのである。

欲説衆生悉有仏性成一乗義、故説此品。一切衆生但有仏性、無有余性。故唯有一乗、無有余乗。旧云、法華経但明

善人有仏性。涅槃経始辨有心皆得成仏。今明此品正辨悪人有仏性義。方便品明一毫之善皆成仏道、則知一切有心並有仏性皆成仏也。……有仏性義与涅槃経無異也。（同前・六一六中）

とある。これは、常不軽菩薩品の「来意」を示す文である。『法華経』は善人の仏性を明かしているが、悪人の仏性は説いていないとする旧説を批判して、常不軽菩薩品は正面から悪人に仏性があることを説いており、『涅槃経』の仏性の説とまったく等しいと述べている。具体的には、常不軽菩薩品の「我深敬汝等不敢軽慢。所以者何。汝等皆行菩薩道当得作仏」（大正九・五〇下）の文について、縁因仏性・正因仏性を明かしている。すなわち、

「深敬汝等」とは、衆生に正因仏性があることを示すのである。そして、「深敬」というのは、仏性がある以上、とりもなおさず未来の仏であり、尊敬することの究極であるので、「深」と言うのである。さらにまた、衆生に仏性があるのは、とても深遠な意義であるので、「深敬」と言う。「行菩薩道」とは、縁因仏性を明かすのである。仏性があるけれども、修行が必要であって、やっと（仏性を）見ることができるのである。「当得作仏」とは、本来仏性があり、今また因を修行して、縁因と正因の二つの因を備えるので、成仏することができる。

深敬汝等者、顕衆生有正因仏性也。而言深敬者、既有仏性、即是当仏、為敬之極、故云深也。又衆生有仏性是甚深義、故言深敬。行菩薩道者、明縁因仏性也。雖有仏性、要須修行、乃得見也。当得作仏者、本有仏性、今復行因、具縁正二因義、故得成仏。（同前・六一七上）

とある。

このように、常不軽菩薩品の礼拝行が仏性を明かしたものとする解釈は、『法華論』に、「我不軽汝、汝等皆当得作仏者、示現衆生皆有仏性故」（大正二六・九上）とあるのを受けたものであろう。[8] このような解釈の例は吉蔵ばかりでなく、浄影寺慧遠の『大乗義章』や智顗・灌頂の『法華文句』にも見られる。『東域伝灯目録』[9] によれば、慧遠には『法華疏』七巻があったとされるが、現存しない。[10] しかし、幸いなことに、『大乗義章』衆経教迹義には、『法華経』をめぐるいくつかの問題についての慧遠の見解を知ることができる。『法華経』と仏性については、

さらにまた、『法華経』の中で、不軽菩薩は（比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の）四衆を見る場合、高い声で「あなたは当然成仏するでしょう。私はあなたを軽んじません」と唱える。衆生に仏性があることを知っているので、「みな（仏と）なる」と言う。ただ「みな（仏と）なる」と言うだけで、とりもなおさず（仏）性のあることを示す。

又法華中不軽菩薩若見四衆、高声唱言、汝当作仏。我不軽汝。以知衆生有仏性、故称言皆作。但言皆作、即顕有性。[11]

（大正四四・四六六中）

と述べている。また、智顗・灌頂の『法華文句』巻第十上において、

「皆行菩薩道」とは、とりもなおさず縁因（仏）性である。「不敢軽慢而復深敬」とは、とりもなおさず正因（仏）性である。

皆行菩薩道、即縁因性。不敢軽慢而復深敬者、即正因性。（大正三四・一四一上）

と述べている。

四　『法華遊意』において

最後に、『法華遊意』を見ると、「因妙」を明かすところで、十箇条にわたって、『法華経』に仏性の説のあることを論証している。[12] その多くは、『法華玄論』『法華義疏』において示されたものであるが、いくつかの新しいものもあるので、それについて考察する。

まず、第二条において、譬喩品の文[13]を引用して、

これは明らかにすべてが成仏することを説いている。どうして悪人を排除するであろうか。

此分明説一切成仏。豈簡悪人。（同前・六四二中）

と述べて、善人だけでなく、悪人を含めた一切衆生に仏性のあることを説く。

次に、第五条において、『究竟一乗宝性論』[14]を引用して、

この経［『法華経』］は究極的な一乗を明らかにする以上、また如来蔵をも明らかにすることが分かる。

此経既明究竟一乗、則知亦辨如来蔵。（同前）

と述べている。

次に、第八条において、

そして、『大品般若経』に仏性を明かしている。まして『法華経』はなおさらである。

而大品已明仏性。況法花耶。（同前）

と述べ、『大品般若経』と『法華経』の説時の前後関係に基づいて、『法華経』に仏性の説のあることを論証している。『金剛般若経』と『如来蔵経』については、『法華玄論』ですでに示されていたが[15]、『大品般若経』については新出の考えである。

次に、第九条においては、

そもそも仏性を見てはじめて常住の身を獲得する。寿量品に常住を明かす以上、どうしてこの経に仏性を明かさないことがあろうか。

夫見仏性、方得常身。寿量品既明常、豈得此経不明仏性。（同前）

と述べ、仏身の常住を明かしていることを根拠に、仏性の説のあることを示している。

五　結び

以上、『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』を資料として、『法華経』と仏性についての吉蔵の思想を考察してきた。これは、五時教判において『涅槃経』が『法華経』よりも高く位置づけられていることへの批判であり、吉蔵の経典観の基本である「諸大乗経顕道無異」を実証するための欠くべからざる課題であったと評せよう。

(1)『三論玄義』(大正四五・五中)を参照。

(2) 天台教学の三因仏性の概念に基づく場合は、縁因を明かしているが、了因を明かしていないと指摘している。了因は正因を悟る智慧のことであるから、了因のみでなく正因をも明かしていないということを含意すると考えられる。

(3) 田村芳朗「法雲の『法華義記』の研究」(坂本幸男編『法華経の中国的展開』所収、前掲。また、『田村芳朗仏教学論集II・日本仏教論』所収、一九九一年、春秋社)にも「このように法雲が仏性の語を口にしなかったのは、法華経に仏性が説かれていないということを暗に語ったものとすれば、五時教判者が法華経は仏性を明かさずとしたことは、法雲の説でもあるといえてこよう。それはともかくとして法華経における仏性説の有無については、法雲は言及せずじまいである」とある。

(4) 大正九・七上を参照。なお、「仏知見」と仏性とを同一視する解釈は僧叡『喩疑』(『出三蔵記集』巻第五所収、大正五五・四一中―四二下)に始まる。

(5) 菩提留支訳『妙法蓮華経憂波提舎』巻下、「言実相者、謂如来蔵法身体不変義故」(大正二六・六上)と、「得仏性水、成阿耨多羅三藐三菩提故」(同前・一〇上)との二文。なお、平井俊榮『中国般若思想史の研究――吉蔵と三論学派』(前掲)五一三頁の注(22)には、「なお、『三論玄義』に「釈法華初分有七処仏性之文」というのは、吉蔵が『法華論』初文を七文分別している(『法華論疏』巻上、大正四〇・七八六中)ことを指すかと思われるが、論全体の趣旨をいったものとも解される。特に七処の文についての明瞭な指示は吉蔵章疏に見られない」とあるが、これは誤解である。まず、『三論玄義』の「釈法華初分有七処仏性之文」の「初分」は、『法華経』の正説を二段に分けた中の前段、すなわち、方便品から法師品までを指すのであり、このことはすでに触れた。また、「七処」のうち、方便品と法師品との二文について、吉蔵は明瞭に指摘しているので、「吉蔵章疏に見られない」というのは誤りである。なお、近年、『法華論』の仏性を明かす七処の文についての新研究が奥野光賢氏によってなされた。「吉蔵における『法華論』の依用について――七処に仏性有りの文をめぐって」(前掲)を参照。

(6) とくに『法華玄論』巻第二の「次別明因妙義」(大正三四・三七四上―下)において詳しく論じられている。

(7) 一乗を仏性と同一視することは『涅槃経』に説かれることである。『南本涅槃経』巻第二十五、師子吼菩薩品、「一乗者、名為仏性」(大正一二・七六九上)を参照。また、浄影寺慧遠の『大乗義章』衆経教迹義にも「如経説性即是一乗。法華経中辨明一乗。豈為非性」(大正四四・四六六中)と、吉蔵と同様の指摘が見られる。なお、木村清孝「吉蔵における我と無我」(『前田專学博士還暦記念論集・〈我〉の思想』所収、一九九一年、春秋社)は、吉蔵の仏性論の特徴を論じ

ている。

(8) 前注（3）の田村芳朗、前掲論文（『法華経の中国的展開』二五一頁）を参照。

(9) 大正五五・一一四八下を参照。

(10) 慧遠と『法華経』との関係については、横超慧日「慧遠と吉蔵」（『結城教授頌寿記念・仏教思想史論集』所収、一九六四年、大蔵出版）を参照。

(11) 浄影寺慧遠『大般涅槃経義記』巻第九（大正三七・八七三中を参照）にも類似の文がある。

(12) 大正三四・六四二上―中を参照。

(13) 『法華経』譬喩品の原文は、「汝等若能　信受是語　一切皆当　成得仏道」（大正九・一五上）を参照。

(14) 『法華遊意』、「宝性論云、究竟一乗経説有如来蔵。及三宝無差別」（大正三四・六四二中）を参照。『究竟一乗宝性論』にはこのままの文章はないが、巻第一、「無障浄智者　如実見衆生　自性清浄性　仏法僧境界」（大正三一・八一三下）、「究竟一乗宝性論一切衆生有如来蔵品第五」（同前）を参照。

(15) 『金剛般若経』については、『法華遊意』の第七条（大正三四・六四二中を参照）でも取り挙げられている。

第七節　吉蔵における『法華経』の宗旨観

一　問題の所在

経典の奥深い思想をいくつかの視点を設けて分析的に明らかにし、さらにそれを総合することによってその経典の思想の全貌を把握しようとする試みが中国の経疏においてなされた。そのような経典解釈の視点として取り挙げられたものでは、智顗の名・体・宗・用・教の五重玄義が有名であるが[(1)]、吉蔵もその経疏においていくつかの経典解釈の視点を設けている[(2)]。本節では、経典解釈の一つの視点である「宗旨」に着目し[(3)]、吉蔵が『法華経』の宗旨をどのようなものとして把捉しているかを考察する。そこで、第二項では、吉蔵の撰述になるいくつかの経疏を資料として、「宗旨」の概念の理解を助けるために、「宗旨」と「体」との同異関係についての吉蔵の議論を検討する。次に、第三項以下では、『法華玄論』巻第二の「第四辨経宗旨」と『法華遊意』の「第二明宗旨門」を資料として、吉蔵における『法華経』の宗旨観を浮きぼりにし、それによって吉蔵の思惟方法の特色を明らかにする。第三項では、『法華遊意』において紹介されている『法華経』の宗旨に関する三種の説を提示し、第四項では、『法華遊意』に先行する著述である『法華玄論』において紹介されている『法華経』の宗旨に関する十三説の中で、『法華遊意』の三説に該当する説を確定したうえで、その説に対する吉蔵の批判を考察する。第五項では、『法華玄論』によって、吉蔵が「宗旨」の概念をどのように把捉しているかを検討し、第六項では、『法華遊意』に立ち返って、問題の三説に対する吉蔵の総合的な批判を検討する。

二　宗旨と体について

まず、『法華遊意』の「第二明宗旨門」の冒頭において、宗旨と体との同異関係が議論されている。すなわち、

昔から今まで、宗旨と体とを明かすのに、ある場合は同一であると言われ、ある場合は相違があると言われてきた。その相違するというのは、教を体とし、理を宗となすことである。それゆえ『涅槃経』には七善の経文を解釈して「法を知り、義を知る。法を知るというのは十二部経のことであり、義を知るというのは教によって表わされる理のことである」[4]とある。それゆえ表わす主体としての教を経の体となし、表わされる対象としての理を経の宗となす。宗と体とが同一であるというのは、表わされる対象としての理が宗旨である以上、明らかにする主体としての文もまた宗旨を明らかにするのであるから、宗と体とは不二である。今は、（宗と体とが）同一であるか、相違するかは、時に応じて用いればよく、大切なことは悟りを得ることであって固定した教義はないことを明らかにする。

自古至今明宗旨与体、或言是一、或言是有異。言其異者、以教為体、以理為宗。故涅槃釈七善文云、知法知義。知法者、謂十二部経。知義者、謂教所表理。故以能表之教、以為経体、所表之理用以為経宗。言宗体一者、所表之理既是理宗旨、能詮之文還詮宗旨、故宗体不二。今明一之与異随時用之貴在得悟義無定也。（大正三四・六三六下）

とある。これによれば、吉蔵以前に、宗旨と体とが異なるとする説と、同じであるとする説との二説があったことになる。この引用文においては、両説とも教を体とし、理を宗旨とする点は共通である。吉蔵自身は、一方の説を取って他方の説を排除するというような二者択一的な態度は取らず、いずれの説によっても、悟りを得ることこそが肝要であると結論している。

次に、吉蔵の他の著作において、この宗と体との同異の問題がどのように議論されているかを検討する。

① 『大品遊意』[5]においては、般若の義に五重ある中の第二に、「辨宗体」（大正三三・六五中）とある。この「辨宗体」は、さらに五段に分けられ、「第一明体」（同前）、「第二明宗」（同前）とあるように、一応、宗と体とが区別されている。

体を明かす段には、経の体についての四種の説が紹介されている。第一は理を経の体となし、第二は教と理を合して経の体となし、第三は教と理のそれぞれを経の体となし、第四は教を経の体となすものである[6]。第四では、開善寺智蔵の言葉として、

十四種の色［眼・耳・鼻・舌・身の五根、色・声・香・味・触の五境、地・水・火・風の四大］の中で、色と声の二つの塵［境］が経体である。

十四種色中、色声両塵是経体也。（同前）

を引用している。これは経の体を経典の文字（色境）や仏の説法の声（声境）と解釈したものである。先に引用した『法華遊意』の「以能表之教以為経体」という解釈は、この第四の説に該当すると考えられる。

そして、宗と体との関係については、「第二明宗」の冒頭に、

成実論の注釈家は「もし色と声を経の体とするならば、体は宗と相違する。もし明らかにする対象を経の体とするならば、体は宗である」と解釈している。

成論師釈、若以色声為経体者、体異於宗。若以所詮為経体者、体之是宗。（同前・六五下）

とある。すなわち、開善寺智蔵のように色・声を経の体と解釈すれば、宗と体とは異なり、また、文字や声によって明らかにされる対象を経の体とすれば、宗と体とは同じになるという。このときの宗は、

（経において）論じられる対象を宗となすのである。

以所辨為宗也。（同前）

と述べられているので、能表の教によって明らかにされる道理という意味であろう。したがって、宗と体とが同じであるか、異なるかを確定する決め手は、体を能表の教とするか、所表の理とするかという、体の定義上の問題となるのである。

いずれにしろ、吉蔵はここでも両説を紹介するだけで、自分自身の積極的な評価を下してはいないが、『大品般若経』の宗についての三説（境智を宗となす・権実二智を宗となす・実智を宗となす）を紹介した後に、

今の経［『大品般若経』］の境［智の対象］と智はいずれも（境と智との）不二から生じているので、境でもなく智でもないものが体宗である。

今経境智皆従不二起、故非境非智是体宗。（同前）

と述べている。このように体と宗とを熟して用いているのを見ると、吉蔵自身においては、体と宗とを区別する意識は稀薄なようである。

②『大品経義疏』巻第一（『大品玄意』）の「第六辨経宗」には、

南北の地で古今にわたって、『般若経』の宗体は相違する。ある場合は境を宗となし、ある場合は智を宗となし、ある場合は因を宗となし、ある場合は果を宗となす。

南北古今波若宗体不同。或以境為宗、或以智為宗、或以因為宗、或以果為宗。（続蔵一―三八―一・二二右上）

と述べ、宗体の同異については直接言及していないが、「宗体」と熟して用いている点、『大品遊意』の場合と共通である。ただし、

般若は因でもなく果でもなく、まさしく因果を宗となす。それゆえ、「因を般若となし、果を薩婆若［一切智］となす」とある。この因果はその［般若の］正体が因でもなく果でもないことを表わすのである。

波若非因非果、正以因果為宗。故云、因名波若、果名薩婆若。此因果表其正体非因非果也。（同前・二二右下）

とあるのを見ると、般若の体を非因非果、宗を因果として区別しているようにも思われる。いずれにしろ、それ以上の踏み込んだ議論は見られない。

③『観無量寿経義疏』の「第二辨宗体」では、

宗を体とし、体を宗となし、宗と体に相違はない。しかしながら、この二部［『無量寿経』と『観無量寿経』］について体宗を論じる場合は、不二を体となし、因果を宗となす。

以宗為体、以体為宗、宗体無異。然付此二部辨体宗者、以不二為体、因果為宗。（大正三七・二三四下）

と述べている。宗と体とを一応、区別している点が注目されるが、やはり標題に「宗体」とある以上、宗と体とをあくまで区別するという意識は吉蔵においては稀薄であると考えられる。

④『涅槃経遊意』の「第二明経宗旨」の冒頭には、

古来、宗と体との相違を明かす場合、（仏身の）常住を宗となし、（経の）言葉を体となす。今、一家［吉蔵の所属する学派］では、ただ宗は体であることを明かす。どうして体と異なって、別に宗があるだろうか。

古来明宗体異、以常住為宗、文言為体。今一家明只宗是体。豈異体別有宗。（大正三八・二三二中）

とあり、宗と体とを異なるとする古来の説に対して、宗と体とが同一であることを積極的に主張している。

⑤『金剛般若疏』の「第五辨経宗」では、『金剛般若経』の宗についての種々の異説を紹介、批評しているが、宗と体との同異関係については言及していない。[7]

⑥『浄名玄論』巻第四の「第二論宗旨」では、宗と体との関係については言及していない。[8]

⑦『維摩経義疏』巻第一（『維摩経遊意』）の「辨宗旨第三」も、宗と体との関係については言及していない。[9]

⑧『勝鬘宝窟』巻上本、「玄意」の第三の「明宗旨門」には、

それ［『勝鬘経』］の趣旨をまとめると、一乗を宗となす。

統其旨趣、以一乗為宗。（大正三七・四下）

とあるが、宗と体との関係については言及していない。ただし、巻中本に、

一乗はまさしくこの経［『勝鬘経』］の宗旨である。さらにまた、一乗によって名を付けている。……質問する。この経は一乗を体となし、及び一乗によって名を付けている。……

一乗正是此経宗旨。又以一乗立名。……問。此経以一乗為体、及用一乗標名。……（同前・三九下）

とあり、宗旨と体とを同義として使用していることが分かる。

⑨『金光明経疏』には、

この経は正法中道を体となし、（法身・般若・解脱の）三点［三徳］と（大涅槃の備える常楽我浄の）四徳を宗となす。

此経以正法中道為体、三点四徳為宗。（大正三九・一六〇中）

とあり、宗と体とを明確に区別して用いている。

⑩『仁王般若経疏』においては、

天台智者は多くの経において広く（名・体・宗・用・教の）五つの意義を明かしている。今、この部［『仁王般若経』］において、例にならってまた五門によって分析的に明らかにする。

天台智者於衆経中闊明五義。今於此部例亦五門分別。（大正三三・三一四中）

とあり、智顗にならって五重玄義によって『仁王般若経』を解釈している。そして、宗と体との関係については、

質問する。宗と体とにどんな区別があるのか。

解答する。諸法は本来静まり返っているので、どれが宗でどれが体であろうか。（そんな区別はない。）今、（衆生の）機縁のためにはっきり示そうとするので、名称・様相のないものについて、名称・様相を借りて説き、区別して相違するとなすのである。もし通門［宗と体とを区別しない立場］の立場に立つと、宗もまた体であり、体もまた宗である。今は別門［宗と体とを区別する立場］に焦点を合わせる。

問。宗体有何差別。

答。諸法本来寂滅、何宗何体。今欲為縁顕示、於無名相中仮名相説、分為異也。若就通門、宗亦是体、体亦是宗。今約別門。（同前・三一五中）

と述べている。『仁王般若経疏』自体は、五重玄義に基づいて解釈するのであるから、宗と体とを区別していることは言うまでもないが、もし通門の立場に立てば、宗と体とを区別しないことをわざわざ断わっている点、とくに注意を要する。

これを要するに、[10] 吉蔵には、宗と体とを区別しない場合と区別する場合の両説があったことになる。①の「体宗」、②、③の「宗体」のような熟語や、⑧の宗と体との言い換えを見ると、吉蔵は、宗と体とを区別する意識はそれほど強

く持っていないようであり、さらに、④では、宗と体とが同一であることを積極的に主張している。これとは逆に、③の「以不二為体、因果為宗」や、⑨、⑩の場合は、宗と体とを区別している。しかし、この場合でも、③、⑩は、同一箇所で、宗と体との同一である面も述べている。また、⑨の『金光明経疏』の宗と体との区別も、⑩の『仁王般若経疏』で、一応智顗の五重玄義にならって宗と体とを区別したことと同様に考えれば、吉蔵が宗と体とを区別することにそれほど熱心であったとは言えないようである。そして、宗と体とを区別する場合でも、①における開善寺智蔵や、④の「以常住為宗、文言為体」という立場（つまり、体を能詮の言教とする立場）は採用していないのである。

この吉蔵の思想をより鮮明に浮きぼりにするために、智顗の五重玄義における宗と体との概念規定を参照する。『法華玄義』巻第一上において、体については、

体という字は礼と訓じる。礼とは法のことである。……まさしく実相を指して正体となすのである。

體字訓禮。禮法也。……正指実相以為正體也。（同前・六八二中）

と解釈され、宗については、

宗とは要のことである。いわゆる仏が自ら修行した因果を宗となすのである。……かいつまんでこのような因果を取り挙げて宗要となすだけである。

宗者要也。所謂仏自行因果以為宗也。……略挙如此因果以為宗要耳。（同前・六八三上）

と述べている。つまり、宗と体とを明確に区別しているのである。

また、『法華玄義』巻第九の「大章第三明宗」においては、

ある人が「宗はとりもなおさず体であり、体はとりもなおさず宗である」と言っている。今、用いないものである。どうしてかと言えば、宗致が因果である以上は、因果は二である。体は因でもなく果でもないので、体は不二である。体がもし二であるならば、体は体ではない。体がもし不二であるならば、体は宗ではない。宗がもし不二であるならば、宗は宗ではない。宗がもし二であるならば、宗は体ではない。どうして体がとりもなおさず宗であり、

宗がとりもなおさず体であると言うのか。

有人言、宗即是体、体即是宗。今所不用。何者、宗致既是因果、因果即二。体非因非果、体即不二。体若是二、体即非体。体若不二、体即非宗。宗若不二、宗即非宗。宗若是二、宗即非体。云何而言体即是宗宗即是体。（同前・七九四中）

と、宗と体とを同一視するある人の説を批判している。[11] 宗致は因果の二であり、体は非因非果の不二であるから、宗と体とが同じであるはずがないというものである。しかし、逆に宗と体とをまったく別ものであるとする考えをも批判して、

さらにまた、宗と体とが異なる場合は、（宗と体との）二つの法が他とかけ離れて自分だけ調っており、宗は体を示す宗ではなく、体は宗の範囲の中の体ではない。宗が体を示す宗でない場合は、宗は邪な顛倒で（体の）印がない。体が宗の範囲の中の体でない場合は、体は狭くて広く行き渡らない。法性を離れて別に因果があることになってしまう。宗と体とがもし異なる場合は、その過失はこのようである。

又宗体異者、則二法孤調、宗非顕体之宗、体非宗家之体。宗非顕体之宗、宗則邪倒無印。体非宗家之体、則体狭不周。離法性外別有因果。宗体若異、其過如是。（同前）

と述べ、結論的には、

今、（宗と体とは）異ならないけれども異なると言う。因でもなく果でもないものに焦点を合わせて因果を論じるので、宗と体との区別があるだけである。

今言不異而異。約非因非果而論因果。故有宗体之別耳。（同前）

と述べている。したがって、宗と体とが同一であるとする考えも、異なるとする考えも、ともに否定されるのであるが、宗と体との相即を踏まえたうえでは、宗と体とは区別され、それぞれ別個に論じられているのである。

これを要するに、吉蔵における宗と体とを区別しない一面は、智顗とは異なった立場であり、宗と体とを区別する一

面は智顗の考えときわめて類似していると評せよう。このように、吉蔵は、宗と体との同異関係について、一方にだけ与する態度を取っておらず、そのために一貫性がないのではないかという非難が予想されるが、逆にそこに、衆生の悟りこそ重要であるとする吉蔵の思想の特色があるとも言えるのである。ただし、吉蔵自身においても、宗と体とを区別する場合もあるのであるから、一経の奥深い思想を解明する方法的視点として、宗と体とを明確に区別する智顗の方法の有効性も認めなければならないであろう。(12) 吉蔵は、この問題に関しては、次項で考察するように、宗の体的側面と用的側面とを区別することによって答えているようである。

三　『法華遊意』における『法華経』の宗旨に関する代表的三説

『法華遊意』には、『法華経』の宗旨について、現在世間に盛んに流行しているものとして、三つの説を紹介、批判している。本項では、この三説を順に紹介する。

① 第一に、「万善という因をこの経の宗とする」とある。そうである理由は、この経は、文は七巻あるけれども、根本は一乗に帰着する。一乗とはとりもなおさず（仏果の）原因である。それゆえ、乗は運び去るという意味を持っており、修行者を乗せて運び、原因から結果に到る。結果に到れば、それ以上進むことはない。このため乗ではない。『大品般若経』に「この乗り物は三界から脱出して薩波若に到着してとどまる」(13) とあるとおりである。『大智度論』にはこの語を「乗は菩提に到ると、種智という名前に変化する」(14) と解釈している。それゆえ、原因を乗とすることが分かる。『勝鬘経』には「仏果の上にさらに一乗という法の事がらを説くことはない」(15) とある。それゆえ、果は乗ではないことが分かる。

質問する。この経は初分に因門を明かし、後分に果門を論じるが、どうしてただ因果だけを宗と規定するのか。

解答する。後章に果を論じるのは、前の因を完成するためである。一乗という因を修行することによって、寿量品の（長遠な仏寿という）果を得るから、果を挙げて因を完成し、因を宗とする。

一云、以万善之因為此経宗。所以然者、斯経文雖有七軸、而宗帰一乗。是者即因也。故乗以運出為義、運載行人従因至果。至果則更無進趣。是故非乗。如大品云、是乗従三界出、到薩波若中住。智度論釈此語云、乗到菩提変名種智。故知以因為果。勝鬘経云、於仏果上更無説一乗法事。故則知果非乗矣。
問。此経初分明因門、後分辨果門、云何偏以因乗為宗。
答。後章辯果、為成前因。以行一乗之因得寿量之果。故挙果成因、以因為宗。（大正三四・六三六下）

第一説は万善の因を『法華経』の宗旨としている。仏果を完成させるためのすべての善なる行為が仏果に相対して因と規定されるので、万善の因と言われる。すなわち、万善＝因なのである。万善の因が経の宗と規定される理由は、七巻からなる『法華経』の根本が一乗であるからとされる。乗とは yāna の翻訳である。yāna は乗り物の意味で、教えをたとえる。乗は乗り物として人々を目的地まで運んでくれるので、本文にあるように、乗は運出の意味であり、修行者を乗せて因から仏果に運んでくれる働きを持っていると説明される。目的地、すなわち、仏果に到着してしまえば、さらに進む必要はないので、仏果においては乗はもはや乗とは言えなくなる。そこで、乗はあくまで因を意味するとされるのである。

また、『法華経』を二段に分け、初分は因門、後分は果門をそれぞれ明かすという立場から、因＝乗のみを宗とするのは不合理であるという批判に対しては、後分の果門（如来寿量品に説かれる長遠なる仏果）は初分の因門を成立させるための副次的存在であるから、根本はあくまで因にあると答えている。

② 第二に、ある人は「この経は果を宗とする」と言う。そうである理由は、そもそも経の宗を認識しようとするならば、経の題名を見るのが適当である。[16] 題名に妙法というのは、如来の霊妙な智慧を本体としているのである。（如来の霊妙な智慧は）煩悩の汚れを洗い流して、汚れがなくなっているのを、妙と名づける。（如来の霊妙な智慧が）動いて衆生のために規範となるのが、とりもなおさず法と呼ぶ理由である。因位からずっと麁法がまだなくならなければ、妙と呼ぶことはできない。果徳を妙法とする以上、とりもなおさず果徳を経の宗とする。そこで釈迦は奥

深い言葉ではじめて仏智の大変深いことを宣言して讃え、(17)多宝（如来）はすばらしいと讃えて偉大な智慧の平等なるさまを讃える。(18)（これが）とりもなおさずその証拠である。

二者有人言、此経以果為宗。所以然者、夫欲識経宗、宜観経題。題云妙法者、謂如来霊智為体也。陶冶塵滓、衆塵斯尽、故名為妙。動為物作軌、即所以称法。自因位以来、麁法未尽、不得称為妙。既以果徳為妙法、即以果徳為経宗。是以釈迦以玄音始唱歎仏智甚深、多宝讃善称大恵平等。即其証也。（同前）

第二説は果徳を経の宗旨としている。この結論を導くために主張されている方法が、経題を参照することである。第二説の主張者の立場から経題の「妙法」を解釈すると、妙は如来の霊妙な智慧という果徳を本体としており、法は衆生にとっての規範という意味である。したがって、如来の霊妙な智慧を経の宗とするという考えである。

③ 第三に、ある人は「この経は一乗の因果をともに備えたものを宗とする」と言う。それゆえ初分に一乗の因を明かし、後章に一乗の果を明かす。蓮華を譬喩に借りるのは、この花は存在しなければそれまでだが、存在すれば花と実がともに含まれるからである。この経は説かれなければそれまでだが、説かれればすぐに因と果とがともに明かされるのである。

三有人言、此経具以一乗因果為宗。故初分明一乗之因、後章明一乗之果。借蓮花為喩者、此花不有而已、有即花実倶含。此経不説而已、説即有因果双辨也。（同前・六三六下—六三七上）

第三説は、第一・第二を折衷した説であり、一乗の因果を『法華経』の宗旨としている。第一説では、初分の因門と後章の果門との関係について、「後章辨果、為成前因」という立場から、因門のほうを重視していた。ところが、第三説では、初分の因と後分の果とを同じ比重で捉えるので、因と果とをともに宗旨とするのである。

四　『法華玄論』における該当説とその批判

さて、『法華遊意』に先行する『法華玄論』では、巻第二の「辨経宗旨」で、十三家の異説を紹介批評している。そ

こで、『法華遊意』の三説と、『法華玄論』の十三家の異説とを比較対照する。『法華遊意』の第一説は、『法華玄論』の第十の説と類似している。すなわち、『法華玄論』には、

第十番目の師は「万善を体とする。ただし、この一つ一つの善はきっと朽ちることなく、すべて当然成仏するべきである」と言っている。

第十師云、以万善為体。但使是善善必無朽皆当作仏也。(同前・三八〇下)

とある。また、第一の慧遠の説とも類似している。[19]『法華遊意』の第二説は、『法華玄論』の第二の説に該当する。すなわち、

第二に龍師は「この経はただ果だけを宗とする」と言っている。かしこで「妙法」と言うのは、如来の霊妙な智慧の体である。(如来の霊妙な智慧は)煩悩の汚れを洗い流して、粗雑なものがなくなっているので、「妙」と言うのである。(如来の霊妙な智慧は)動静の活動をして衆生に対して規範となるので、「法」と言うのである。法が本当に妙である以上、言葉で論じることが難しいので、蓮華を借りて譬えとする。(以上が)果の智を宗とする理由である。

第二龍師云、此経但以果為宗。彼云妙法者、如来霊智体也。陶練塵滓、衆麁斯尽、故云妙也。動静軌物、故云法也。法既真妙、難以言辨、故借蓮華為譬。所以果智為宗也。(同前・三七九下)

とある。「龍師」とは、廬山慧龍(生没年未詳)のことで、『梁高僧伝』巻第八の僧印伝に、

(僧印は)後に廬山に行って住み、慧龍から『法華経』について教えを受けた。龍もまた当時の世で有名であった。

後進住廬山、従慧龍諮受法華。龍亦当世著名。(大正五〇・三八〇中)

とあるように、僧印(四三五―四九九)に『法華経』を教授した人である。慧龍の法華経疏は、『法華文句』や『法華玄論』にも何度か引用されている。[20]

『法華遊意』の第三説は、『法華玄論』の第五の説に該当する。すなわち、

第五に光宅法師は（仏教の）学問を僧印師の経から受けたけれども、僧印師の解釈を用いなかった。「この経は一乗の因果を宗とするので、経に二段がある。初めに開三顕一して因を明かし、後に開近顕遠して果を論じるのである」と言っている。

第五光宅法師受学印公之経、而不用印公之釈。云、此経以一乗因果為宗、故経有両段。初開三顕一以明因、後開近顕遠以辨果也。（大正三四・三八〇上）

とある。したがって、『法華遊意』の第三説は光宅寺法雲の説である。『法華義記』巻第一に、

今、この『法華経』は因果を宗とする。安楽行品以前は開三顕一して、因の意義を明かし、涌出品以後は開近顕遠して、果の意義を明かす。

今此法花、則以因果為宗。自安楽之前、開三顕一以明因義、自踊出之後、開近顕遠以明果義。（大正三三・五七四中）

とあることからも確認される。『法華遊意』の「借蓮花為喩者、此花不有而已、有即花実俱含」という文も、『法華義記』巻第一の、

今、明らかに水に生じる蓮華を取って、それで因果を譬えるとは、この（蓮華）の花はなければそれまでだが、あれば花と実が必ず一緒にある。

今的取水生蓮花、以譬因果者、此花不有則已、有則花実必俱。（同前）

を踏まえた表現である。

次に、『法華遊意』によって、上述の三説に対する吉蔵の批判を考察する前に、『法華玄論』における該当説に対する吉蔵の批評と、『法華経』の宗旨に関する吉蔵自身の思想を整理する。

まず、『法華遊意』の第一説に対応する「第十師」の説に対する吉蔵の批判は次のとおりである。すなわち、批評して言う。万善を体とするのは、やはり因の意義を宗とするようなものである。長所は（『法華経』の）初章

にあり、短所は（『法華経』の）後段にある。また前に批評したのと同じである。

評曰、万善為体、猶是因義為宗。得在於初章、失在於後段。復同前評也。（大正三四・三八〇下）

とある。つまり、万善を体とする解釈は、因の意義を宗とすることであり、この解釈の長所は『法華経』の初分の因の意義を捉えたことであり、短所は後分の果の意義を無視したことであると批評している。また、ここに「前評」とあるのは、第一の慧遠の説に対する批評を指している。そこで、慧遠の説と吉蔵の批評を見てみよう。

第一の遠師は「この経は一乗を宗とする。一乗の法とはいわゆる妙法のことである。譬喩品に『この乗は微妙で、清浄で、第一である。世間において無上の存在である』[21]とあるとおりである」と言っている。経批評して言う。まだ遠師の（『法華経』に関する）序の書[22]を見ていないが、相伝ではそうであると言っている。経の全体を考えると、一乗を明かしているけれども、一乗には因果が備わっている。どうしてただ因だけを用いて、果を取らないことがありえるのか。これは長所は因にあり、短所は果にある。さらにまた、果門が備わっていてこそ、妙と呼ぶことができる。因行［因の段階の修行］がまだ完全でない場合は、どうして妙と呼ぶことができようか。果が妙であるからこそ、宗とすることができる。因が妙でない以上、どうして宗とすることができようか。

第一遠師云、此経以一乗為宗。一乗之法所謂妙法。如譬喩品云、是乗微妙清浄第一、於諸世間為無有上。

評曰、未見遠師序本、相伝云爾然。尋経始終、雖明一乗、而一乗具有因果。何得但用於因不取於果。此則得在於因、失在於果。又且果門已備、可得称妙。因行未円、何得称妙。以果妙故可得為宗。因既不妙、豈得為宗也。（同前・三七九中―下）

とある。慧遠は一乗を『法華経』の宗旨と見たのである。これに対して吉蔵は、『法華経』は一乗を明かしているけれども、一乗には因果を備えるのであるから、因だけを用いて果を取らないのは誤りであり、また、果は妙であるから宗旨とすることができるけれども、まだ完全でなく妙でない因行を宗旨とすることは誤りであると批評している。

次に、第二の慧龍の説に対する批評は次のとおりである。すなわち、

批評して言う。光宅［法雲］は経［『法華経』］を印［僧印］から受け、印は龍［慧龍］から受け継いだ。龍は『法華経』の巧みな注釈家である。そうならば、この解釈は文と義［文の意味する内容］の両面から推し量ると、まことに経の趣旨に合致している。根本を開示する始め、広く説く初めにみな仏の智慧を讃える。それゆえ「仏の智慧を説くために、仏たちはこの世に出現する[23]」とある。さらにまた「私の得た智慧は微妙で、最も優れている[24]」とある。それゆえ、一経の全体がみな仏の智慧を明かしていることが分かるのである。道理によって推し量ると、三乗の智慧はやはりまだ完全でなく、ただ仏の智慧だけがはじめて究極的なものと呼ぶ。三乗を引導して一乗に趣かせようとする以上、みなに仏の智慧を学ばせるのが適当である。そこで、仏の智慧を宗とするのである。そうならば、この智慧は、照らすことがすべて完全で、累［煩悩］がすべて尽きるので、これを妙と呼ぶ。(その)体は規範にすることができるので、これを法と名づける。ただこの一つの智慧だけが真実で、その他の二つは真実でないので、一と呼ぶのである。障害なく通じて自在であり、思いのままで妨げるものがないのを、乗と名づける。この解釈の意味を理解すると、当然非難すべきことはない。ただし、妙である果がある以上、きっと妙である因がある。経の全体を考えると、因果が備わっている。もし果だけを宗とするならば、とりもなおさず長所は果にあり、短所は因にある。意義もまた調和がとれていないのである。

評曰、光宅受経於印、印稟承於龍。龍為法華之匠。然此釈以文義両推、実符会経致。何以知之。開宗之始、広説之初、皆歎仏慧。故云、為説仏慧故諸仏出於世。又云、我所得智慧微妙最第一。故知一経始終皆明仏慧也。以理推者、三乗智慧猶未円満、唯仏智慧乃称究竟。既欲引三趣一、宜令皆学仏慧。則以仏慧為宗也。然此慧照無不円、累無不尽、称之為妙。体可軌模、名之為法。唯此一慧為実、余二非真、称為一也。虚通自在縦任無礙、目之為乗。詳此釈意、応無間然矣。但既有妙果、必有妙因。考経始終、因果斯備。若偏以果為宗、即得在於果、失在於因。義亦未允也。(同前・三七九下)

とある。慧龍の果＝如来の霊智を『法華経』の宗とする解釈は、文と義の両面から考えるとき、経の趣旨に合致してい

ると認めている。なぜなら、『法華経』の全体は仏の智慧を明かしており、三乗の智慧が完全でないのに対して、仏の智慧こそ完全であるからである。ただし、妙果がある以上、それをもたらした妙因があるはずであり、『法華経』にも因果がともに備わっているのであるから、慧龍のように果のみを宗とすることは片手落ちになると批評しているのである。

第一説は、その短所が『法華経』の後分の果を捉えていないことであると述べ、第二説に対しては、一応、その正しさを承認しながらも、因をまったく無視することの誤りを指摘しているわけである。

第三の法雲の説に対する批評は次のとおりである。すなわち、

批評して言う。光宅［法雲］の明かす内容は盛んに世間に伝わっている。末学はこれについて、また因果の文があるる以上、当然経の趣旨に合致しているはずであると推し量る。今、文と義によって考えると、その意味はやはりまだ調和がとれていない。なぜかと言えば、（『法華経』の）後に開近顕遠を明かすのは、なるほど果でありえるが、前に開三顕一を論じるのは、もっぱら因だけを明かすのではない。そうである理由は、昔日三乗を明かす場合は、因が三種、果が三種ある。今日一乗を論じる場合は、因が一つ、果が一つある。昔の因の三種、果の三種はすべて方便であることを打ち明けて、今の因の一つ、果の一つはいずれも真実であることを示す。どうして開三顕一して、それで因を論じることができようか。さらにまた、因果がかえって完全で、（仏身の）本迹が十分でないことについては、前に批評したとおりである。

評曰、光宅所明盛伝於世。末学推之、又既有因果之文、応符経旨。今以文義推尋、意猶未允。何者、後明開近顕遠、可得是果、前辨開三顕一、非専明因。所以然者、昔日明三、則有因三果三。今日辨一、則有因一果一。開昔因三果三皆是方便、顕今因一果一並為真実。何得開三顕一以辨因耶。又因果乃円本迹未足、如前評也。（同前・三八〇上）

とある。これによれば、法雲の説は盛んに世に流行したようである。前述した第一説（因を宗とする）や第二説（果を宗とする）の不備を補って、両説を折衷して、因果をともに宗旨としているので、末学が法雲の説を経の趣旨に合致し

ていると思ったからである。しかし、吉蔵は、開近顕遠は法雲の言うとおり、果を明かしていると言えるが、開三顕一が因のみを明かすというのは法雲の誤りであることを指摘している。なぜなら、開三顕一は昔（『法華経』以前）の因三果三を方便とし、今（『法華経』）の因一果一を真実とすることを意味するのであるから、因ばかりでなく、果の意義をも含んでいるからである。

吉蔵は、法華経疏の随所で、『法華経』の初分は因のみを明かすものではなく、果の意義をも明かしていることを指摘し、法雲の、初分は因、後分は果という『法華経』理解を厳しく批判している。(25)

五 『法華玄論』における『法華経』の宗旨観

次に、『法華玄論』によって、吉蔵の宗旨についての基本思想を考察する。まず、吉蔵の説は十三家の異説と異なるのか、同じなのかという質問を設定して、次のように答えている。すなわち、

解答する。もし悟りによって言えば、これらの異説を受けて、それぞれ利益を受ける場合は、多くの師の解釈に非とすることのできるものはない。もし（異説を）聞いて悟らない場合は、多くの師（の解釈に）是とすることのできるものはない。ある師の意義について、ただ大切なことは悟りにあるだけである。悟りを経の宗とし、同異を論じることがないのが適当である。

答。若以悟而言、稟斯異説、各蒙益者、則衆師釈無可為非。若聞而不悟、則衆師無可為是。一師之意、唯貴在於悟耳。宜以悟為経宗無論同異也。（同前・三八一上）

とある。吉蔵は諸師の説をそれ自体において否定したり、肯定したりすることを避ける。そして、衆生の機縁に視座を据え、衆生がある説を聞いて悟れば、その説を否定できないし、悟らなければ肯定することはできないと述べている。

このように、吉蔵は諸説の正邪そのものよりも、それを受ける衆生の側の悟りを重視しているのである。この立場を徹底させると、ある説が経典の内容に一致していても、衆生がそれによって悟ることができなければ捨てるべきであり、

逆に経典の内容に背いても、衆生がそれによって悟ることができなければ捨ててはいけない、という実に大胆な考えにまで発展する。吉蔵は次のように述べている。すなわち、

たとい経に合致していても、聞いて悟らず（衆生の）機縁にとって薬でなければ、当然これを捨てるべきである。もしその解釈が仏の経に背いていても、聞いて道を受けるならば、甘露となる。道理として当然記録する必要がある。それゆえ、（ある解釈が）甘露か毒かには固定したものはなく、ただ悟りを宗とするだけである。

仮設符経、聞而不悟於縁非薬、則応棄之。如其釈背仏経、聞而受道、則成甘露。理応須録。故甘毒無定、唯悟為宗。（同前）

とある。

また、吉蔵は、

もし（衆生の）機縁にとって悟りを取れば、道に合致しないものはない。

若於縁取悟、無不契道。（同前）

という質問者の言葉を受けて、

もし道に合致すれば、正しい説でないものはないのである。

如其契道、無非正説也。（同前）

と述べている。諸説の正邪はそれ自体において確定しているのではなく、衆生がそれを聞いて悟りを得たものが正説とされるのである。悟りを得られなければ、邪説であるから論破する必要があるとされる。

このような吉蔵の考えは、仏の説法が、たとえば、有、無、亦有亦無、非有非無の四句にわたるように、縦横無尽であるから、前もってそれらの中の特定の説き方を正とし、他を邪とすることは危険であり、常に衆生の悟・不悟との関係において正邪を考えていかなければならないという柔軟な思想に基づいているということができよう。吉蔵は、この考えの裏づけとして諸経論を引用し、

これによって推し量ると、悟りを宗とする。この判定は適当である。これはただ一つの教に通じさせようとするだけでなく、かえって総じて多くの経を貫くのである。

以此而推、用悟為宗。斯判宜允。此非但欲通一教、乃総貫衆経也。(同前・三八一中)

と結論している。(26) 悟りを宗とすることは、『法華経』一部に通じるだけでなく、すべての経に当てはまるというわけである。この考えは、『涅槃経遊意』において、『涅槃経』の宗旨を無所得であるとし、さらに、

無所得はただこの経［『涅槃経』］の宗であるだけでなく、共通にすべての大乗の正しい意義である。

無所得非但是此経宗、通是一切大乗之正意也。(大正三八・二三二下)

と述べているのに一脈通じるものがある。

さて、諸師の説はそれ自体において正邪があるのではなく、その説を聞く衆生の悟・不悟に正邪を決定する鍵があるとするならば、吉蔵が十三家の異説の一々を批評したのは何故かが問題となる。吉蔵はこの問に答えて、衆生の悟・不悟と諸説の正邪との関係を三点に整理している。すなわち、

第一に（衆生の）機縁にとって一様にみな悟る場合は、多くの解釈に誤ったものはない。第二に聞いてすべて（悟りを）失い迷う場合は、さまざまな説に正しいものはない。第三にこの説についてすぐに悟り、かの説について迷いを生じる場合は、この説は正しいものとなり、かの言葉は邪なものとなる。

一者於縁並悟、則衆釈無非。二者聞悉失迷、則異説無是。三者自有於此即悟於彼生迷、則此説成正彼言為邪。（大正三四・三八一中）

とある。これらの三箇条を批評の基準とすることは、一貫して衆生の悟りを宗とする立場に立つことを意味している。しかし、実際には、十三家の異説に対する吉蔵の批評は、『法華経』の内容に一致しているかどうか、理論的に不都合な点はないか、という視点からなされているのである。これは、ある意味で当然のことで、衆生の悟りを宗とすると言っても、十三家の異説を理論的に批判するためには、一応は衆生を棚上げにして、説の内容そのものを批判しなければ

ならないからである。したがって、吉蔵が衆生の悟りを宗とすることを、くどいくらいに強調するのには、自分の批評を絶対視することを戒め、批評の限界を設定するという配慮が込められていると考えられる。

そして、この衆生の悟りを宗とすることを踏まえたうえで、吉蔵は、十三家の説とは異なる吉蔵独自の説を要求する質問者の態度を批判しながらも、

今、示すことのできないものを示そう。あなたは実体として聞くべき内容のないものを聞くのが適当である。

今当示不可示。子宜聞無所聞。（同前・三八一下）

と前置きして、実相正法を宗とすることを明かしている。すなわち、

この経は真実の様相、正しい法を宗とする。因を明かし果を論じ、権［方便］を権であると打ち明け真実を示すことは、すべて名称・様相のないものについて、名称・様相を借りて説くことで、それ［真実の様相、正しい法］の用［本体に対する作用］とするのである。

此経以実相正法為宗。明因辨果、開権顕実、皆是無名相中仮名相説、為其用也。（同前）

とある。そして、実相正法については、

さらにまた、そもそも宗を論じようとすれば、経題を見る必要がある。題に「妙法」というのは、とりもなおさず正法のことである。

又夫欲辨宗、須観経題。題云妙法者、即是正法。（同前）

と、経題と関連づけられ、

正法は名称・様相を絶しているので、かえって「妙」と名づける。

正法絶於名相、故乃名為妙。（同前・三八二上）

と述べられるように、名相を絶することが強調される。同様に、

邪でもなく正でもなく、真実でもなく虚偽でもないので、これをどう名づけるのか分からない。衆生を救済しよう

とするために、名称・様相のないものについて、名称・様相を借りて説く。それゆえ、強いて正法と名づけるだけである。

非邪非正、非実非虚、不知何以目之。為欲出処衆生於無名相中仮名相説。故強名正法耳。(同前)

とも述べられている。

また、実相正法と因果との関係については、

正法は真実には因果ではない。衆生のために、因果の法門を開示するので、用と名づける。権実もまた同様である。

正法実非因果。為衆生開因果法門、故名為用。権実亦爾。(同前)

と述べ、さらに、因については、

ただし、今、因果を明かすことは、古い(説の)因果と相違する。因というのは、二つの因を備える。第一に仏性、第二に縁因である。衆生に仏性があるから、あらゆる修行を実践して、はじめて成仏することができるのである。

但今明因果、異旧因果。所言因者、具足二因。一者仏性、二者縁因。以衆生有仏性、故修万行、方得成仏也。(同前)

と説明し、果については、

果というのは、やはりまた二つの果を備える。第一に徳がすべて完全であり、第二に累［煩悩］がすべてなくなっている。

所言果者、亦具二果。一者無徳不円、二無累不尽。(同前)

と述べている。そして、最後に、

正法を体とし、因果を用とするのである。

正法為体、因果為用也。(同前)

と述べて、「第四辨経宗旨」の段を結んでいる。

これを要するに、吉蔵は、諸師の説それ自体に正邪の区別を設けることを避け、衆生の悟りを重要視するとともに、この基本的立場に立脚したうえでは、かえって積極的に、実相正法を『法華経』の宗と定め、諸師の因果を宗とする考えに対して、因果は実相正法の体に相対すれば、用にすぎず、しかも、その用として認められる因果は諸師の規定する因果とは異なって、すぐれた内容（因については仏性、縁因を備え、果については完全な徳を備え、すべての煩悩を断ち切っていること）を持つことを明かしているのである。

六　『法華遊意』における代表的三説の総合的批判

『法華遊意』の叙述は、体系的でよく整理されている。吉蔵は上述の三説に対して、「破而不取」「取而不破」「亦取亦破」「不取不破」の四つの視点から総合的に批評を加えている。ここで、破るとは、ある説を論破して排する意であり、取るとは、ある説を採用する意である。この破と取という、学説に対する二つの態度を組み合わせて、上記の四種の視点を設定したのである。

第一の「破して取らず」では、三説そのものが成立しないのであるから、吉蔵自身の考えがそれら三説と同じであるとか、相違するとかを論じることはできないと前置きしている。[27] そして、批判の第一点として、

三師（の説）を全体としてまとめると、因果を出ない。

総摂三師、不出因果。（同前・六三七上）

と述べ、三師の説が所詮、因果を出ないことを指摘している。第一説が万善の因を、第二説が仏の果徳を、第三説が前の二説を折衷して、因と果とをともに『法華経』の宗旨としたのであるから、吉蔵のこの認識は正しい。そして、因果そのものが成立しないことを詳しく明らかにして、三師の説を全体的に批判している。

次に、第二点として、

たといこの因果があっても、彼がそのまま道理にこの因果があると思うならば、有所得を成立させる。

縦有此因果者、彼便謂道理有此因果、則成有所得。（同前・六三七中）

と述べ、道理に因果があると考える説を有所得として斥けている。有所得とは、対象を実体的なものとして捉えることで、すべての存在は固定的実体のない空であることを認識しない誤った考えとされる。そして、『法華経』から四文[28]を引用して、

この経が有所得を明かしていると言うべきではない。

不応言此経辨有所得也。（同前）

と結論している。

以上の二点は三説すべてに共通する批判である。これまでの議論を要約すると、『法華経』の宗旨を因果的視点によってのみ捉える上述の三説はまったく成立せず、したがって、それらの説と同じか異なるかなどという議論そのものが成立しないと言われる。その理由が三つの観点から示される。批判の第一点は、三説はすべて因果を出ないものであるが、実は本質的な次元ではこの因果は成立しないと批判する。批判の第二点は、因果の成立する相対的次元を認めたとしても、道理という絶対的次元に因果が存すると考えるのは有所得であると批判する。

次に、批判の第三点は、三説に対してそれぞれ個別になされる。まず、第一説に対しては、

もし乗が因であると言うならば、この義はそうではない。

若言乗是因者、是義不然。（同前）

と批判し、『法華経』の文[29]によって、

三車・一車はみな果乗であって、因乗ではないことが分かる。

則知三車一車皆是果乗非因乗矣。（同前・六三七中—下）

と結論している。また、経題の「妙法」を手がかりとして、

さらにまた、この経を妙法と呼ぶ。妙法とは仏果である。徳はすべて完全であり、累はすべて尽きていれば妙因と

名づけ、徳がまだ完全ではなく、累がやはりまだ尽きていなければ妙とは名づけないので、当然果を宗そのものとする。因は宗そのものではないのである。

又此経秤名妙法、妙法者、仏果。徳無不円、累無不尽、故名為妙。因徳未円、累猶未尽、不名為妙。則応以果為正宗。因非正宗也。(同前・六三七下)

と述べ、あくまで、果を宗とすべきであると主張している。

次に、第二説に対しては、乗には因の意義もあることを指摘し、仏果だけを乗とし、宗旨とすることも誤りであると述べている。すなわち、

もし仏果だけを乗とするならば、これもまたそうではない。……どうして果だけを乗とすることができようか。

若偏以仏果為乗者、是亦不然。……何得偏用果為乗耶。(同前)

とある。

次に、第三説に対しては、『法華経』の初分は因ばかりでなく、盛んに果徳をも論じていると述べ、その例として、第一には根本を開示するところで、かいつまんで説いて仏の智慧のとても深いことを讃えている。第二には仏知見を開くことについて広く説いている。第三には多宝（如来）は（釈迦の）説を証明して、偉大な智慧の平等なるさまを讃えている。

一者開宗略説歎仏智恵甚深。二者広説開仏知見。三者多宝証説歎大恵平等。(同前)

と述べている。これらは、順に、『法華経』の方便品の「諸仏智慧甚深無量」(大正九・五中)、同じく方便品の「諸仏世尊欲令衆生開仏知見使得清浄、故出現於世」(同前・七上)、見宝塔品の「爾時宝塔中出大音声歎言、善哉善哉。釈迦牟尼世尊。能以平等大慧教菩薩法仏所護念妙法華経、為大衆説」(同前・三二中―下)に基づくものである。

ただし、法雲も『法華経』の初分（法雲においては序品から安楽行品までの範囲）に果を明かす例をまったく看過しているわけではなく、『法華義記』巻第一には、

今、この経は、因を明かす場所にもまた果の意義がある。つまり、「開仏知見」と言っている。

今此経明因之処、亦有果義。即言開仏知見。(大正三三・五七四中)

と述べて、吉蔵が挙げている第二の「開仏知見」の例に言及している。しかし、全体的には、法雲が「開仏知見」の文について、

前［『法華経』の初分］は、因のために果を明かす。

前則為因故明果。(同前・五七四下)

と述べているように、初分を因と見ていることは間違いがない。これに対して、吉蔵は、初分は因と同様に果を説いていると考えているのである。

批判の第三点を要約すると、第一説に対しては、乗を因の意味と規定するのは誤りで、経題を参照しても、果をこそ宗旨とするべきであるというものである。第二説に対しては、乗には因の意義もあることを指摘し、仏果だけを乗の内容として宗旨とすることも誤りであるというものである。第三説に対しては、『法華経』の初分は因ばかりでなく、盛んに果徳をも説いているというものである。

以上のように、三説すべてを破して取らないわけであるが、その理由について、有所得を批判するためであることが指摘されている。すなわち、

もし因果などの見解があれば、とりもなおさず有所得である。有所得は麁と名づけ、妙とは名づけない。有所得は非法と名づけ、法とは名づけない。有所得はとりもなおさず不浄で汚れた色がついたものであり、蓮華ではない。今、因果などの見解を停止させれば、とりもなおさず無所得である。無所得であるから妙法と名づけ、蓮華と呼ぶ。それゆえ経の宗である。

若有因果等見、即是有所得。有所得名之為麁、不名為妙。有所得名為非法、不名為法。有所得即是不浄染著、非是蓮花。今息因果等見、即是無所得。無所得故名曰妙法、称為蓮花、故是経宗。(大正三四・六三七下)

とある。ここには、因果という見方は有所得であり、有所得は妙でもなく、法でもなく、蓮華でもないこと、因果という見方をなくせば、無所得であり、無所得こそ妙であり、法であり、蓮華の意義があるから、『法華経』の宗旨となることができることが明かされている。

さらに、有所得の見を止息させれば、妙法蓮華となる理由について、

第一に『正観論』に「因縁品からずっと諸法を推求すると、有も無であり、無も無であり、亦有亦無も無であり、非有非無も無である。これを如・法性・実際・涅槃と名づける(30)」とある。それゆえ有所得の因果を探求すると実体あるものとして捉えることができないということが、とりもなおさず妙法であることが分かる。第二に『法華論』には方便品の「私は無数の巧みな手段によって衆生を指導し、多くの執著から離れさせる(31)」を「執著に四種ある。第一に界に執著する。三界などのことである。第二に（禅定の境）地に執著する。欲界定地、乃至、滅尽定地のことである。第三に分の執著である。在家は五欲に執著し、出家は名誉・利益に執著する。第四に乗の執著である。小乗に執著し、大乗に執著することなどである(32)」と解釈している。それゆえ執著するものがあれば妙法と名づけず、執著するものがなければ、とりもなおさず経の宗であることが分かる。第三に関中の僧肇師の『百論序』には「ひっそりとして寄るべがないが、道理として自ら深い次元で合致し、さっぱりとして拠りどころがないが、事実として真実を失わない。根本に返る道はここにはっきりと現われる(33)」とある。それゆえ心に執著するものがないのが、とりもなおさず妙法であり、この経の宗となすことが分かる。

一正観論云、従因縁品来推求諸法、有亦無、無亦無、亦有亦無亦無、非有非無亦無。是名（底本の「名名」を改める）如法性実際涅槃。故知求有所得因果不可得、即是妙法。二者法花論釈方便品云我以無数方便引導衆生令離諸著、著有四種。一者著界。謂三界等。二者著地。謂欲界地乃至滅尽定地。三者分著。謂在家著五欲、出家著名利。四者乗著。著小乗著大乗等。故知有所著不名妙法、無所著即是経宗。三者関中肇公百論序云、蕭焉無寄理自玄会、儵然靡拠而事不失真、返（底本の「変」を改める）本之道著乎茲矣。故知心無所依著、即是妙法、為此経宗也。（同前・

六三七下―六三八上）

とあるように、吉蔵は『中論』観涅槃品、『法華論』、僧肇の『百論序』を引用して、徹底して有所得を批判して、無所得・無所著を主張しているのである。

次に、第二の「取りて破せず」については、

これまで有所得の立場で断滅・常住に執らわれた心を余すところなく徹底して洗い清めて破る必要があり、そうして後に始めて仏の相対的関係の上に成立する概念設定という巧みな手段を用いる働きを明らかにすることができる。もし衆生が当然因を宗となすことを聞いて悟ることができるならば、すぐに（その人の）ために因を説く。当然果を宗となすことを聞いて悟ることができるならば、すぐに（その人の）ために果を説く。当然因と果のどちらをも宗となすことを聞いて悟ることができるならば、すぐに（その人の）ために因果を説く。三世の仏・菩薩たちが経を説き、論を制作する場合、その意は衆生が悟ることができることを宗そのものとすることにあるのであって、教えに固定したものはないのである。

要須前来破洗有所得執断常心畢竟無遺、然後始得辨仏因縁仮名方便用。若衆生応聞因為宗得悟、即為説因。応聞果為宗得悟者、即為説果。応俱聞因果為宗得悟、則為説因果。三世諸仏菩薩説経造論、意在衆生得悟為正宗、而教無定也。（同前）

と述べている。第一の「破して取らず」において、徹底して有所得を破り無所得に到達した上で、はじめて仏が衆生を救済するために、諸法の縁起、相依相関の関係に基づいて、言葉によって究極的立場を説明するという方便の働きを論じることができるのである。ここにおいては、衆生の救済こそが第一義的事がらであるから、三説も衆生の悟りを得ることを条件として許容、肯定されるのである。吉蔵は、仏の経、菩薩の論が衆生の悟りを根本とし、決して固定的なドグマのないことを明らかにして、三説がその存在意義を保有する場を設定しているのである。

次に、第三の「亦た取り亦た破す」の段では、三説を採用する面と批判する面との両面のあることを明かしている。

吉蔵自身の考えとして、非因非果の中道を『法華経』の体（宗の体）となし、因果等を用（宗の用）となすことが述べられている。採用する面とは、このように、三説の主張する因果を用として一部取り入れるからである。また、因果の位置づけが三説と異なる点（吉蔵によれば、因果は宗の用と規定されるが、三説においてはそうではなく、吉蔵の表現を借りれば、宗の体として扱っている）が、批判する面である。吉蔵は、

この経は因でもなく果でもない中道を体とし、因果などを経の大きな用とする。……それゆえ非因果を体となし、因果などを用とすることが分かる。因果と非因果がそうである以上、（乗の）三・一、（仏寿の）近・遠、（乗や仏寿の）権・実もまたそうである。非三非一を体となし、三・一を用となす。非近非遠を体となし、近・遠を用となす。非権非実を体となし、権・実を用となす。けれども他の義はただ経の用を把握するだけで、経の体を認識しない。体を把握しない以上、どうして用を把握するのか。たとい用を把握しても、用の意義は成立しない。もし因が乗であると執らわれれば、すぐに果を非難することになる。果が乗であると執らわれれば、そのまま因を破ることになる。それぞれ因果に執らわれて、すぐに因果をどちらも用いることを指弾する。

此経以非因非果中道為体、因果等為経大用。……故知以非因果為体因果等為用。因果非因果既爾、三一近遠権実亦然。非三非一為体、三一為用。非近非遠為体、近遠為用。非権非実為体、権実為用。然他義但得経用、不識経体。既不得体、云何得用。設使得用、用義不成。若執因是乗者、即斥於果。執果是乗者、便破於因。各執因果、即弾双用因果。（同前・六三八上―中）

と述べている。ここでは宗を体と用の二面から捉えている。これと同様なことは『法華玄論』において指摘されていた。[34] 体は因果などの相対概念による把捉を超越突破したものであり、その体の作用の面は因果などによって表現される。誤解のないよう付言すると、ここで言う「体」は第二項で考察した、「宗」と同格に並列される「体」とは異なる。吉蔵は、ここで、宗の内容をより明確にするために、体の概念を用いているだけである。

また、三説を批判する面とは、三説は用を捉えていても、体を捉えていないので、用は体の用なのであるから、真実

には用の意義をも正しく捉えていることにはならないと批判することである。正しく捉えていないから、因が乗であるとか、果が乗であるとか、執らわれた考えに陥って、因果をともに用いることができないのである。

最後に、第四の「取らず破せず」では、言語による三説の否定、肯定そのものを批判して、

実相にはまだ破るべき三家の義もあったためしはないし、また立てるべき今の義もあったためしはない。

実相（甲本による）未曾有三家義之可破、亦未曾有今義之可立。（同前・六三八中）

と述べている。言語による議論そのものを超越する実相においては、三説も吉蔵の説もはじめから存立しないことを指摘している。

以上のように、四句にわたって三説を批評してきて、最後に、

この四句は、思うに経論の根本中心であり、道を開示し病を打破する霊妙な方法である。これを採用して多くの義を貫く必要がある。

斯之四句蓋経論之大宗、開道斥病之妙術也。必須採之以貫通衆義。（同前・六三八下）

と結んでいる。

以上のように、吉蔵は三説に対して「破して取らず」「取りて破せず」「亦た取り亦た破す」「取らず破せず」の四つの視点から批判した。これを整理すると、言語による把捉を超越する実相においては上の三説や吉蔵自身の説も、その存在する余地はないこと（「取らず破せず」）、次に、言語による議論を認める次元においては、非因非果の中道を体とし、因果などを用となすと考えることができること（「亦た取り亦た破す」）、次に、『法華経』の宗旨を因果的視点によってのみ捉えることは有所得の説であり、有所得の説はすべて否定されること（「破して取らず」）、しかし、有所得を破し無所得に達したうえでは、三説がすべて許容、肯定されること（「取りて破せず」）が述べられている。

『法華遊意』の論述は、『法華玄論』の宗旨観と比べて、議論がよく整理されていると確かに言えるが、特に新しい思想的発展は見られなかった。しかし、第四句の「取らず破せず」における、実相と諸師および吉蔵自身の説との関係

（実相においてはすべての言語表現が拒否されること）を明らかにしている点、有所得と無所得の用語を使用して、衆生の悟りを宗とすることの内実をより明瞭に説明している点に、『法華遊意』の特色があると言えるであろう。

このように考察してくると、灌頂が『法華玄義』巻第九下において、衆生の悟りを宗とするという「有人」（吉蔵を指すと推定される）の説を批判しているが、[35]この批判の対象となっている説は、吉蔵の重層的な宗旨観の一部を捉えたものにすぎないと評せよう。

（1）たとえば、『法華玄義』には「釈名第一、辨体第二、明宗第三、論用第四、判教第五」（大正三三・六八一下—六八二上）とあり、『維摩経玄疏』には「第一釈名、第二出体、第三明宗、第四辨力用、第五判教相」（大正三八・五一九上）とある。

（2）たとえば、『大品遊意』には「第一釈名、第二辨宗、第三会教、第四明縁起、第五出部儻也」（大正三三・六三中）とあり、『維摩経義疏』巻第一には「玄義開為四門。一定浅深、二釈名題、三辨宗旨、四論会処」（大正三八・九〇八下）とある。

（3）真野正順『仏教における宗観念の成立』（一九六四年、理想社）二二七—二八七頁を参照。また、平井俊榮『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』（前掲）二八—四一頁を参照。

（4）『南本涅槃経』巻第十四、梵行品、「菩薩摩訶薩住於大乗大般涅槃、住七善法得具梵行。何等為七。一者知法、二者知義。……菩薩若能如是了知十二部経、名為知法。云何菩薩摩訶薩知義。菩薩摩訶薩若於一切文字語言、広知其義、是名知義」（大正一二・六九三中—六九四上）を参照。

（5）伊藤隆寿氏は『大品遊意』の吉蔵撰述に疑問を呈している。本書の第二篇・第一章・第一節の注（3）を参照。

（6）『大般涅槃経集解』巻第一の曇済の序の中に「或以文為経、或以理為経、或四十巻文字尽為経体」（大正三七・三七八上）とある。

（7）大正三三・八七下—八八中を参照。『金剛般若経』の経宗についての吉蔵の結論は、「因果為此経正宗耳」（同前・八八中）である。

（8）大正三八・八七五下—八七六中を参照。『維摩経』の経宗についての吉蔵の結論は、「今所明者、非無前義。但師資所習、正以二智為宗」（同前・八七六上）である。

(9) 同前・九一六中―下を参照。
(10) 本文で取り挙げなかった吉蔵の他の経疏、『維摩経疏』『華厳遊意』『無量寿経義疏』には、宗旨を明かす項目は設けられておらず、宗と体との同異についても言及していないので取り挙げなかった。また、『弥勒経遊意』には、「第三辨宗体」(大正三八・二六三下―二六四上を参照) の項があるが、この著作の吉蔵撰述は伊藤隆寿氏によって否定されている。本書の第二篇・第一章・第一節の注 (3) を参照。
(11) 智顗の新撰または、それに準じる書と言われる『維摩経玄疏』巻第六にも「有師云、此経権実為宗。宗即是体」(大正三八・五五九中) という宗と体とを同一視する説を紹介して、次下に批判を加えている。
(12) 智顗における宗玄義の思想的意義については、池田魯参「中国天台学の修証論」(『日本仏教学会年報』四五、一九八〇年三月) を参照。
(13) 『大品般若経』巻第六、出到品、「是乗従三界中出、至薩婆若中住」(大正八・二五九下) を参照。
(14) 『大智度論』巻第五十、「是乗是菩薩法乃至金剛三昧。是諸功徳清浄、変為仏法」(大正二五・四二〇下) を参照。
(15) 『勝鬘経』一乗章、「説一乗道法、得究竟法身。於上更無説一乗法身 (「身」は一本に「事」に作る)」(大正一二・二二一上) を参照。
(16) 法雲『法華義記』巻第一に「夫欲識経旨帰、唯応諦思経題」(大正三三・五七四中) とあるように、吉蔵と類似の考えが見られる。
(17) 『法華経』方便品、「爾時世尊、従三昧安詳而起、告舎利弗、諸仏智慧甚深無量」(大正九・五中) を参照。
(18) 『法華経』見宝塔品、「爾時宝塔中出大音声歎言、善哉善哉。釈迦牟尼世尊。能以平等大慧教菩薩法仏所護念妙法華経、為大衆説」(同前・三二中―下) を参照。
(19) 慧遠とは廬山慧遠のこと。山川智応氏は『法華遊意』の第一説を慧遠の説と同じと解釈している。『法華思想史上の日蓮聖人』(一九三四年、新潮社) 一七五頁を参照。
(20) 坂本幸男「中国仏教と法華思想の連関」(前掲) 四九九頁を参照。『法華文句』における引用については、大正三四・一下、五八中、九五上、一一九上を参照。『法華玄論』における引用については、同前・三七七中、四三三中を参照。
(21) 『法華経』譬喩品 (大正九・一五上) を参照。
(22) 慧遠に『妙法蓮華経序』があったことは、『出三蔵記集』巻第十二 (大正五五・八三下) に出るが、現存しない。
(23) 『法華経』方便品、「説仏智慧故　諸仏出於世」(大正九・八上) を参照。

(24)『法華経』方便品、「我所得智慧　微妙最第一」(同前・九下)を参照。
(25)『法華玄論』巻第一、「如見後章辨果、謂初段明因、欲因果相対」(大正三四・三六四下)、同巻第二、「第二明因果義。旧云、初開三顕一以明因。……果雖有近遠之異、皆是無常、故唯半不満也」(同前・三七二中)、『法華義疏』巻第一、「光宅不応言初分経明因。……能表依正両種」(同前・四七七上)、同巻第三、「問。初段明乗真実者、為正明因、為正明果。……故明果乗為正也」(同前・四八五下)、『法華統略』巻二、「光宅云、一乗之因、無復三乗。……以此経正用果為宗。又法華教起、正判三果権実故也」(続蔵一―四三―一・三三右上―下)、同巻三、「然此経既具明二果権実教。知前分非是明因。又盛論二果権実、不応名未了義也」(同前・五三右下)などを参照。なお、平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』(前掲)四〇―五四頁を参照。
(26)衆生の悟りを宗とすることについては、末光愛正氏に「吉蔵の「唯悟為宗」について」(『駒沢大学仏教学部論集』一五、一九八四年一〇月)がある。
(27)「求上来義不成。或不可与其同、或不可与其異。求上諸義既不可得、与誰論同異耶」(大正三四・六三七上)を参照。
(28)『法華経』方便品、「吾従成仏已来、種種因縁種種譬喩広演言教、無数方便引導衆生令離諸著」(大正九・五下)、五百弟子受記品、「世尊甚奇特、所為希有。随順世間若干種性、以方便知見而為説法、抜出衆生処処貪著」(同前・二七中)、方便品、「是法不可示　言辞相寂滅」(同前・五下)、方便品、「諸法従本来　常自寂滅相」(同前・八中)の四文を引用している。
(29)『法華経』譬喩品から「如此種種羊車鹿車牛車今在門外、可以遊戯」(同前・一二下)、「若有衆生内有智性、従仏世尊聞法信受、慇懃精進欲速出三界自求涅槃、是名声聞乗。如彼諸子為求羊車出於火宅。若有衆生従仏世尊聞法信受、慇懃精進求自然慧、……若有衆生従仏世尊聞法信受、勤修精進求一切智仏智自然智無師智如来知見力無所畏、……我有無量無辺智慧力無畏等諸仏法蔵。是諸衆生皆是我子、等与大乗。不令有人独得滅度、皆以如来滅度而滅度之。是諸衆生脱三界者、悉与諸仏禅定解脱等娯楽之具。皆是一相一種聖所称歎、能生浄妙第一之楽」(同前・一三中―下)、「爾時長者各賜諸子等一大車」(同前・一二下)、「以是妙車　等賜諸子」(同前・一四下)などを引用している。
(30)『中論』観涅槃品、「従因縁品来、分別推求諸法、有亦無、無亦無、有無亦無、非有非無亦無。是名諸法実相。亦名如法性実際涅槃」(大正三〇・三六中)を参照。
(31)『法華経』方便品、「吾従成仏已来、種種因縁種種譬喩広演言教、無数方便引導衆生令離諸著」(大正九・五下)を参照。

(32)『法華論』巻下、「彼処処著、或著諸界。或著諸地。或著諸分。或著諸乗。……」(大正二六・五下)を参照。

(33)『百論序』、「儻然靡拠而事不失真、蕭焉無寄而理自玄会。返本之道著乎茲矣」(『出三蔵記集』巻第十一所収。大正五五・七七中)を参照。

(34)『法華玄論』巻第二、「正法実非因果。為衆生開因果法門、故名為用。権実亦爾」(大正三四・三八二上)、「正法為体、因果為用也」(同前)を参照。

(35)「有人言、若稟斯異説各蒙益者、衆釈無可為非。聞而不悟、衆師無可為是。一師之意、唯貴在悟。宜以悟為経宗。……」(大正三三・七九五上)を参照。この文章は、『法華玄論』巻第二の「答。若以悟而言、稟斯異説各蒙益者、則衆師釈無可為非。若聞而不悟、則衆師無可為是。一師之意、唯貴在於悟耳。宜以悟為経宗無論同異也。(大正三四・三八一上)に拠っていることは明らかである。

第三章　経題「妙法蓮華経」の解釈

序

経題釈、すなわち、経典の題目の解釈は、中国では一般に「釈名」などと呼ぶことが多い。[1] この経題釈を重要な独立した段落として立てる経疏は、智顗[2]や吉蔵[3]以降に成立したものが多い。彼ら以前には、梁代に編纂された『大般涅槃経集解』[4]において、その編纂者が十人の法師（道生・僧亮・法瑤・曇済・僧宗・宝亮・智秀・法智・法安・曇准）の経序を、釈名・辨体・叙本有・談絶名・釈大字・解経字・覈教意・判科段の八科に分類整理したことが注目される。この八科のうち、釈名（『大般涅槃経』の中の「般涅槃」の解釈）と釈大字（『大般涅槃経』の中の「大」の解釈）・解経字（『大般涅槃経』の中の「経」の解釈）が経題釈に該当する。しかしながら、梁代の他の経疏の中で、実際に経題釈を一つの独立した段落として立てる経疏は現存せず、前述したように、智顗、吉蔵以降に多く見られる。

では、彼ら以前の経疏において経題釈がなかったかと言うと、実はそうではなく、独立した段落として立てられてはいなくとも、それぞれの経疏の冒頭に比較的短い序文のようなものがあり、その中で簡潔に経題が解釈されている例が見られる。いくつかの具体例を紹介すると、たとえば、『注維摩詰経』には、僧肇の序があり、「維摩詰所説経」という

経題の解釈が簡潔になされている。[5] また、中国における現存最古の法華経疏である道生の『妙法蓮花経疏』は、経題を、妙・法・蓮花・経の四つの部分に分けて解釈している。[6] この点、梁の法雲の『法華義記』も同様である。[7] さらに、智顗や吉蔵の同時代の先輩である浄影寺慧遠の現存する経疏のいずれにおいても、その冒頭には声聞蔵・菩薩蔵の二蔵判の説明の次下に「次釈其名」とあり、経題釈が示されている。[8]

このように、はじめ経疏の序文とも言うべきところで、比較的簡潔に扱われていた経題釈がしだいに発達して、智顗や吉蔵の著作名に見られる、玄義、玄疏、玄論、遊意などにおいて、独立した段落として立てられ、重視されるようになったのである。

さて、本章においては、第一節において、経題の「妙」に対する吉蔵の解釈を考察する。とくに、竺法護訳の『正法華経』と鳩摩羅什訳の『妙法蓮華経』の翻訳の相違点である「正」と「妙」に関する吉蔵の比較研究について考察し、さらに、「妙」の解釈における特殊な術語である相待妙・絶待妙について、吉蔵と智顗の場合を比較考察する。第二節において、経題の「法」の解釈を考察する。とくに、「法」の解釈の中で、吉蔵は、『法華経』如来寿量品に明かされる仏身（久遠の釈尊）が無常であるとする法雲の説を批判して、仏身常住説を明らかにしているので、その点を中心に考察する。また、『法華統略』の新しい「法」の解釈を考察する。第三節では、経題の「蓮華」の解釈を考察する。

（1）中国における経典注釈の方法論に関する研究には、横超慧日「釈経史考」（『支那仏教史学』一―一、一九三七年四月。また、『中国仏教の研究第三』所収。一九七九年、法蔵館）がある。また、青木孝彰「六朝における経疏分科法についての一考察」（『印度学仏教学研究』二一―二、一九七三年三月）、「経典解釈法における科文の成立について」（『天台学報』一五、一九七三年一〇月）を参照。

（2）たとえば、『法華玄義』には「釈名第一、辨体第二、明宗第三、論用第四、判教第五」（大正三三・六八一下―六八二上）とあり、『維摩経玄疏』には「第一釈名、第二出体、第三明宗、第四辨力用、第五判教相」（大正三八・五一九上）とある。

（3）吉蔵の経疏の中で、法華経疏以外のものでは、『浄名玄論』は釈名題・宗旨・叙会処という段落を立てて解釈してい

る。以下、著作と段落名を記すと、『維摩経遊意』（『維摩経義疏』巻第一に所収）は定浅深・釈名題・辨宗旨・論会処、『勝鬘宝窟』の冒頭の「玄意」は釈名題・叙縁起・辨宗旨・明教不同・論経分斉、『観無量寿経義疏』の冒頭は序王・簡名・辨宗体・論因果・明浄土・論縁起、『大品遊意』は釈名・辨宗・会教・明縁起・出部党、『大品経義疏』（巻第一の前の部分を別立したものが『大品玄意』）は釈経題・序説経意・明部党多少・辨開合・明前後・辨経宗・明顕密・辨教・明伝訳・依文解釈、『金剛般若経疏』は序説経意・明部党多少・辨開合・明前後・辨経宗・辨経題・明伝訳・明応験・章段・正辨文、『仁王般若経疏』は釈名・出経体・明経宗・辨経用・明教相、『涅槃経遊意』は大意・宗旨・釈名・辨体・明用・料簡という段落をそれぞれ立てている。なお、それ以外の『金光明経疏』『無量寿経疏』はそれぞれ冒頭の序文にきわめて短い経題釈を含んでいる。『維摩経略疏』は随文解釈だけで、『華厳遊意』は、浄土の義を化主・化処・教門・徒衆の四点から解明することを目標としたもので、経題釈を含まない。

（4）布施浩岳『涅槃宗の研究』後篇（一九七三年、国書刊行会。初版は一九四二年、東京叢文閣）七四―八五頁を参照。また、拙稿「『大般涅槃経集解』の基礎的研究」（『東洋文化』六六、一九八六年二月）を参照。

（5）大正三八・三二七中―下を参照。

（6）続蔵一―乙―二三―四・三九七右上を参照。

（7）大正三三・五七二下―五七三上を参照。

（8）慧遠の現存する経疏、『勝鬘経義記』『無量寿経義疏』『観無量寿経義疏』『大般涅槃経義記』『維摩義記』『温室経義記』はいずれも同じである。

第一節　「妙」の解釈

一　問題の所在

本節は、吉蔵の法華経疏を資料として、『法華経』の経題である「妙法蓮華経」のうち、「妙」に対する吉蔵の解釈を検討し、それによって吉蔵の法華経観の一端、また、吉蔵の思惟の基本的な特色を明らかにすることを目標とする。『法華経』の経題そのものに対する吉蔵の基本的な見解は、『法華統略』巻一にもっともよく示されている。すなわち、そして、一題［『法華経』一経の題目］を開いて一部［『法華経』］とし、一部を合わせて一題とする。一題が成立する場合は、一部が成立し、一題が破れる場合は一部がすべて破れる。さらにまた、一題が成立する場合は、釈迦の一代の教化がそのまま成立し、一題が成立しない場合は、また一代の教化が成立しない。さらにまた、一題が成立する場合は、十方三世の仏の法が成立し、そうでない場合は、すべてが成立しない。……それゆえ、この経［『法華経』］は近くは能仁［釈尊］の一代の教化を収め取り、遠くは十方の仏の法に張り渡るのである。

然開一題為一部、合一部為一題。一題若成一部則成、一題若壊一部都壊。又一題若成釈迦一化便成、一題不成者又一化不成。又一題若成十方三世仏法則成、若不然者一切不成。……故此経近摂能仁一化、遠該十方仏法矣。（続蔵一―四三―一・一左上―左下）

とある。これによれば、「妙法蓮華経」という経題が成立すれば、『法華経』一部、釈尊の一代の教化、十方三世の仏の法が成立するとされ、経題の重要性が強調されている。一般的に言って、経題が何らかの意味で経典の内容を表示することは言うまでもないが、表意文字である漢字を用いる中国においては、経題の一々の文字について詳しく解釈することによって、経典の思想を明らかにしようとする方法がしばしば用いられたのである。

さて、「妙」は「法」の修飾語であるから、「法」の内実が明かされて、はじめて「法」が「妙」と規定される根拠が示されるわけである。この両者の関係について、『法華玄論』巻第二には、

次に二つの妙を明かす。第一に開三顕一して妙を論じる。第二に開近顕遠して妙を明かす。これ［開三顕一と開近顕遠］は（『法華経』）一経の根本中心であるので、これについて妙を明かすことが、とりもなおさず第二の法の文字を解釈することになるのである。

次明二妙。一開三顕一以明妙。二開近顕遠以辨妙。此是一経之宗領、故就此以明妙、即釈第二法字也。（大正三四・三七二上）

とある。すなわち、『法華経』の中心教義である開三顕一と開近顕遠が「法」の内実であり、この二点によって「妙」が明かされるのである。これと同様の考えが、『法華遊意』には、より端的に、

今、達摩［法］を解釈すると、妙の意味を解釈することになる。

今解達摩之法、則釈妙義。（同前・六三九下）

と述べられている。また、『法華統略』巻一に、

次に、法の意味を解釈する。この経は総じてはただ一つの妙だけであるが、別しては二種（の妙）に開く。第一に果妙で、第二に因妙である。

次釈法義。此経総唯一妙、別開二種。一者果妙、二者因妙。（続蔵一―四三―一・二右下）

とあるが、因妙、果妙という術語は、「法」が因果的視点から解釈され、それによって妙の意味も示されることを表わしていると言えよう。

以上のように、「妙」と「法」は密接な関係を持っており、本来的には「法」の解釈との関係において、妙の解釈もなされなければならないのであるが、これは次節に譲ることとして、本節では、「妙」についての二つの問題を取り挙げることとする。第二項では、『法華玄論』『法華遊意』『法華統略』を資料として、鳩摩羅什訳の『妙法蓮華経』と竺

法護の『正法華経』との訳語上の相違点、すなわち、「妙」と「正」とに対する吉蔵の比較研究について考察する。第三項では、『法華玄論』『法華遊意』を主な資料として、吉蔵における相待妙・絶待妙について考察し、さらに智顗・灌項の『法華玄義』における相待妙・絶待妙との関係について考察する。

二　「妙」と「正」の比較

「妙」「正」の対応梵語は sat であり、これは「正しい」、「よい」などの意味を持つ言葉であるから、インド仏教の文脈において本来の意味が何であったかという語学的な意味はさておき、竺法護が「正」と漢訳したのは一応理解しやすいことである。これに対して、鳩摩羅什が「妙」と改訳した理由について、「妙」の字義、当時の老荘道家の思想の影響、鳩摩羅什自身の仏教思想との関連などが伊藤隆寿氏によって考察されているが[1]、本項では、吉蔵がこの問題をどのように捉えていたかに問題を限定して考察を進める。『法華玄論』『法華遊意』『法華統略』を順に考察する。

(一)　『法華玄論』において

まず、『法華経』の経題の漢訳についての竺法護と鳩摩羅什との相違点について、吉蔵は、

梵本（の表現）を全部とどめると、薩達磨分陀利修多羅と言うべきである。竺法護師は正法蓮華と翻訳し、羅什は正を改めて妙とし、その他は古い経［『正法華経』］によった。

具存梵本、応云薩達磨分陀利修多羅。竺法護公翻為正法蓮華[2]、羅什改正為妙、余依旧経。（大正三四・三七一下）

と指摘している。すなわち、「薩」（sat）を「正」と訳すか「妙」と訳すかが問題となるのである。そして、吉蔵はこの問題に関して、「妙」の方が優れた訳語であると結論している。その理由については、

羅什師が正を改めて妙とするのは、きっと深い趣きがあるはずである。今、試しにこれを論じるべきである。正は邪に相対して名づけられたものであり、妙は麁に比較して名づけられたものである。九十六術（の外道）を邪とし、

（人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・仏乗）の法を正とする。そこで、正を劣ったものと名づけるのである。五乗は正であるけれども、やはりまだ妙なる究極ではない。ただ最も無上の存在である一乗だけがあるので、妙を優れたものと名づける。それゆえ、前の翻訳を改めて後の翻訳を用いるのである。偈頌に「この乗は微妙で、清浄で、第一である」とあるのは、二乗よりも優れていることである。「世間において無上の存在である」とは、人天乗を越え出ることである。それゆえ、かの麁なる乗に相対して、仏乗を妙とするのである。

什公改正為妙者、必応深致。今当試論之。正以対邪受称、妙以形麁得名。以九十六術為邪、五乗之法為正。斯則正名劣也。五乗雖正、猶未妙極。唯有一乗最為無上、則妙名為勝。故改前翻用後訳也。頌曰是乗微妙清浄第一、勝二乗也。於諸世間為無有上、出人天乗也。故対彼麁乗、以仏乗為妙矣。（同前）

と述べている。吉蔵によれば、「邪」と「正」、「麁」と「妙」とが、それぞれ相対概念となる。そして、それらの概念規定については、九十六種の外道を「邪」となし、五乗の法を「正」となし、さらに、五乗（厳密には五乗の中の仏乗は含まれないので四乗である）を「麁」となし、一仏乗を「妙」と規定する。つまり、「正」は五乗すべてを指し、「妙」はただ一仏乗だけを指すのである。五乗、あるいは三乗を統合して一仏乗に帰着させることを『法華経』の主要な特色と見る吉蔵の立場(3)からは、一仏乗を指す「妙」の方が適訳であると考えられたのである。しかし、そもそも「正」と「妙」の概念規定が、吉蔵の主観的な規定にすぎないのであるから、「妙」を適訳とする根拠としては不十分であろう。

(二)『法華遊意』において

『法華遊意』においては、翻訳の限界性について、

天竺の一つの題名には多くの意義が含まれているが、経を翻訳する人は一つの意義を採用するのにまかせるので、それぞれ別個にこれを翻訳するだけである。

天竺一題名具含衆義。訳経之人随取一義、故各別翻之耳。（同前・六三九上）

と述べている。つまり、翻訳というものは、原語の含む多くの意味のうち、ある特定の意味を取り、他の意味を捨てることによって成立するものである以上、どんな訳語も原語の意味を完全に伝えることはできないというものである。これは、以下に、「正」と「妙」とを比較検討する前に、翻訳についての吉蔵の基本的な見解を明らかにしたものである。

さて、吉蔵は、邪正、麁妙についての詳しい概念規定を示す前に、

仏たちの修行する道は邪であったり正であったりしたことはない。

諸仏所行之道未曾邪正。(同前)

と述べ、また、

仏たちの修行する道は麁であったり妙であったりしたことはない。

諸仏所行之道未曾麁妙。(同前・六三九中)

と述べて、諸仏の修行する道は、邪正、麁妙などの相対概念による把捉を超越突破していることに、我々の注意を喚起している。そして、吉蔵は、このような言語で表現することのできない絶対的な道に視座を据えながら、しかも、言語で表現することのできる相対的次元に降り立って、内外の二邪に対して「正」の名を立て、二麁に対して「妙」を立てることを明かしていくのである。

まず、正邪の概念規定については、

第一に、九十六種(の外道)の説く法を邪と呼び、如来の説く法を正と名づける。それゆえ、かの(如来の説く法と)異なる道である邪に対して、仏道を正とすることを明らかにする。第二に、昔、五乗が異なることに執らわれて、一道に背くことを邪と名づける。そうである理由は、道は二つさえないのであるから、どうして五つあることがあろうか。それゆえ五乗が異なることに執らわれて一道に背くので邪と呼ぶ。かの二つの邪に対するので、仏の修行する道を正法と呼ぶことを明らかにする。

一者九十六種所説之法称之為邪、如来所説之法目之為正、故対彼異道之邪、明仏道為正。二者昔執五乗之異乖於一

道、名之為邪。所以然者、道尚無二、寧得有五。故執於五異乖於一道、故称為邪。以対彼二邪、故明仏所行道称為正法。（同前・六三九上―中）

と述べている。これによれば、第一に、九十六種の外道の説く法を「邪」と規定し、如来の説く法を「正」と規定する。如来の説く法は仏道とも言われている。第二に、五乗の異に執らわれて一道に背くことが「邪」と規定されている。この邪に相対する道を「正」と規定している。「正」は「如来所説之法」「仏道」「一道」「仏所行道」というように、種々に規定されているが、第一の場合と第二の場合の「正」の規定が同じか、相違するか、吉蔵の表現はやや曖昧である。しかし、次の麁妙の規定を参照すると、第一の場合は外道と仏道との比較、第二の場合は五乗と一乗との比較にそれぞれ基づいていると推定できるであろう。

次に、麁妙については、

第一に、外道の説く法には言葉はあるが、意味がない。つまり浅薄な法であるので、麁と名づける。出世間の法には言葉も意味もあるので、妙と名づける。第二に、五乗という麁に対して、仏乗を妙と讃える。さらにまた、五乗は巧みな手段としての説であるから麁と呼び、一乗は真実の法であるから妙と呼ぶ。

一者外道所説之法有字無義。是即浅近之法、故名為麁。出世之法有字有義、目之為妙。二者対五乗之麁、故歎仏乗為妙。又五乗是方便之説、故称為麁。一乗是真実之法、故称為妙。（同前・六三九中）(4)

とある。これによれば、第一には、外道の所説の法を「麁」と規定し、出世間の法を「妙」と規定している。第二には、五乗を「麁」と規定し、仏乗、一乗を「妙」と規定している。

このように、『法華遊意』においては、邪正、麁妙の規定は二重構造になっている。吉蔵の表現にやや相違もあるが、これを総括すると、第一の場合は外道と仏教全体との比較に基づき(5)、第二の場合は五乗と一乗との比較に基づいて(6)、それぞれ規定されていると言えよう。この構造は、盧山慧遠が用いたという「真法」「好法」についての吉蔵の説明にも

看取される。すなわち、真法については、「真」と「偽」の内容を二重に規定して、

第一に、外道の法を偽と名づけ、仏たちが修行するものを真と呼ぶ。……次に、五乗という偽に対して、一乗という真を論じる。

と述べている。また、「好法」についても、

一者外道之法目之為偽、諸仏所行称之為真如。……次対五乗之偽、以辨一乗之真。(同前)

第一に、外道の邪見を悪法と名づけるのに対して、仏たちの法の正しい見解を好法と呼ぶ。『涅槃経』には「二乗を求める者を不善と名づけ、大乗を求める者を善と名づける」(7)とある。善はとりもなおさず好法である。

一対外道邪見名為悪法、諸仏法正見称為好法。涅槃経云、求二乗者名為不善、求大乗者名之為(甲本による)善。善即是好法。(同前)

と述べている。「好法」の第二の場合の規定は、『涅槃経』の引用によって示されており、二乗と大乗とを比較して、大乗を「好法」と規定しているのである。大乗は、この場合、一乗と同義と考えて差し支えがないので(8)、「好法」の規定も他の三者(正、妙、真)の場合と同様の構造を持っていると評せよう。

以上、『法華遊意』における邪正、麁妙の規定について考察してきたが、これと『法華玄論』の規定とを比較すると、邪正については、『法華遊意』の第一の規定が『法華玄論』の規定と類似しており(「如来所説之法」と「五乗之法」と言うように、表現は異なっているが)、麁妙については、『法華遊意』の第二の規定が『法華玄論』の規定と同じである。『法華遊意』においては、邪正と麁妙との規定が同じ構造となっていて(真偽、好悪も同様)、相違点がない。そこで、「妙法」が「正法」よりも適訳であるとされる根拠は、単なる概念規定からは導出されないことになり(『法華玄論』では、邪正、麁妙の概念規定から導出された)、ここに改めて問われねばならなくなったのである。吉蔵は、この問いに対して、三種の解答を与えているので、順次紹介しながら批評を加えていく。

① 第一に、経に妙という文はあるが、正という呼び名はない。たとえば「私の法は妙であって考えることは難しい(9)」

とある。さらにまた「この乗は微妙で、清浄で、第一である」[10]とある。とりもなおさずその証拠である。

一者経有妙文、而無正称。如云我法妙難思。又云、是乗微妙清浄第一。即其証也。（同前）

これは、『法華経』に「妙」という文字はあるが、「正」という文字はないという理由である。その具体的な文証として、方便品と譬喩品の文を引用している。[11] たしかに、「我法妙難思」に対応する『正法華経』の訳は「斯慧微妙[12]　衆所不了」（大正九・六九中）となっており、また、『正法華経』の他の箇所にも「妙」という文字が少なからずあるので、吉蔵の言うことも一理あるのではないかと誤解されやすい。しかし、『妙法蓮華経』にも「正法」という語句が多数存するので、[13]決して妥当な理由とは言えないであろう。

② 第二に、妙は精細で深遠であることとの呼び名である。妙という名を付ければ、褒め讃える意味である。そのまま私の法は微妙であるから、凡夫、二乗、および修行を開始したばかりの菩薩は思いはかることができないという意味である。もし「私の法は正しくて考えることができない」と言うならば、中国の言葉として巧みな表現ではなく、意味を表わすのに都合がよくないのである。

二者妙是精微深遠之称。立妙名、則称歎義。便以我法微妙、凡夫二乗及以始行菩薩不能思量義。若云我法正難思義、則方言不巧、於義不便也。（同前）

これは、「妙」という文字は「精微深遠」に名づけたもので、「称歎」の意味があるので、[14]「正」よりも適訳であるという理由である。中国語としての「妙」と「正」との比較に基づいて答えている点は、「妙」の訳語を選び取る理由は何かという、ここでの問題に答える方法としては、①や後述する③の方法よりも妥当であり、この方法をより厳密に遂行する以外に適当な方法はないと思われる。しかも、この方法を遂行する場合にも、漢訳当時の思想状況や、当時の受け手の中国人の語感などをも視野に入れる必要があるであろう。

③ 第三に、次に意味について推しはかると、そもそも正は邪と相対して名づけられたものであり、妙は麁に相対して名づけられたものである。九十六の（外道の）法を邪となし、如来の五乗の法を正と名づけるのが妥当であるので、

正は五乗の法について言うのである。五乗は正であるけれども、正であってもなお麁であり、ただ一乗の法だけがやっと妙と呼ばれる。それゆえ、妙は一を住みかとするのである。外道を麁となし、五乗を妙となすと言うことはできない。また、五乗を邪となし、一乗を正となすと言うこともできない。……それゆえ、五乗を麁となし、一乗を妙となすのである。

三者次就義推、夫正以形耶受称、妙以待麁得名。宜以九十六法為邪、如来五乗之法称正、故正在五乗之法也。五乗雖正、正而猶麁、唯一乗之法乃称為妙。故妙主於一也。不得云外道為麁五乗為妙。亦不得云五乗為邪一乗為正。……故以五乗為麁、一乗為妙也。（同前・六三九中―下）[15]

ここでは、「正」と「邪」、「妙」と「麁」をそれぞれ相対概念として、九十六種の外道を「邪」と規定し、五乗の法を「正」と規定し、さらに五乗の法を「麁」と規定し、一乗を「妙」と規定している。これは、『法華玄論』の説明とまったく同じである。前述のとおり、『法華遊意』においては、『法華玄論』と異なる二重構造を持つ規定を示したのであるから、第三の理由として、『法華玄論』とまったく同じ規定を再び持ち出すのは自己矛盾と言わざるをえない。はじめに示した二重構造の規定がまったく無意味となってしまうという不都合が生じる。

以上、三種の理由を考察してきた。「正」と「妙」との訳語の適否という興味深い問題に正面から取り組んだ吉蔵の問題意識は高く評価されるべきであるが、これまでのところ、吉蔵の解答は十分であるとは言えない。

㈢『法華統略』において

吉蔵は、「正」と「妙」との訳語の適否という問題意識をその後も持ち続け、『法華統略』においては、「妙」の四義[16]によって解答を与えようとしている。「妙」の四義とは、

第一に妙は究極の道を示すめでたい名である。第二に煩悩の根源を断ち切る巧みな呼び名である。第三に徹底的に褒め讃えることが集中する所である。第四に徹底的に衆生を導く奥深い趣旨である。

一者妙是顕至道之嘉名。二是伐累根之巧称。三窮讃美之淵府。四極引物幽致。（続蔵一―四三―一・一左下）

の四種であり、以下順に考察する。

第一に、「顕至道之嘉名」については、

そもそも究極の理は名づけることができない。今、妙という名称を付けるのは、理が無名［概念的把握を越えていること］であることを示そうとするのである。

夫至理不可名。今立妙名者、欲顕理無名也。（同前）

とあり、至理は名づけることができないことを示すために、「妙」の名を立てると述べている。さらに、このことを敷衍して、

ただし、究極の人［仏］は衆生に道が無名であることを認識させようとするので、名称・様相で捉えられないものについて、仮りに一つの妙という名称を立て、この妙という名称によって、理が無名であることを示すことができるようにさせる。そうである理由は、理がもし名づけることができるならば、妙ではないからである。妙と呼ぶ以上、理は名づけることができないことが分かる。それゆえ、妙という名称を立て、理が無名であることを示すのである。

但至人欲令物識道無名、故於無名相中仮立一妙名、令因此妙名得顕理無名。所以然者、理若可名、則非是妙。既其称妙、則知理不可名。故立妙名、顕理無名矣。（同前）

と述べ、仏は衆生に道が名づけることができないことを教えるために、本来は無名相であるが、仮りに妙という名を用いることを明かしている。

そして、さらに「妙」という名称は理が無名であることを明かすばかりでなく、名が無名であることをも表現しており、この点、「正」などの訳語より優れていると指摘している。すなわち、

さらにまた、妙という名称を立てるのは、ただ理が無名であることを示すことができるだけでなく、また名が無名

であることをも示すことができるからである。そうである理由は、妙という名称を用いる以上、どうして名称があるであろうか。それゆえ、『維摩経序』に「ただ微妙な仕方で無言［言葉によって表現できないこと］を示すだけでなく、とりもなおさず言葉が寂滅［煩悩の消滅した宗教的な静寂さ］である」(17)とある。たとえば、天女が身子［舎利弗］を「あなたはかえって解脱が無言であることを知っているけれども、まだ言葉がとりもなおさず解脱であることを悟っていない」と責めるようなものである。(18)「正」などの名称を立てる場合は、理が無名であることを示したり、名が無名であることを示したりすることができないのである。

又立妙名者、非但得顕理無名、復得顕名無名。所以然者、既称妙名、寧有名耶。故維摩経序云、非但妙顕無言、即言寂滅。如天女之詰身子、汝乃知解脱無言、未悟言即解脱。若立正等名者、則不得顕理無名及顕名無名也。（同前・一左下―二右上）

とある。ここに訳語としての「妙」の優秀性を示す指標として挙げられている「名が無名であること」とは「言即解脱」ということと類比的に示されていることから考えると、本来名づけることのできない理を、強いて言葉で表現した仏の教えの卓越性を指摘したものと推察される。(19)

次に、第二の「伏累根之巧称」について考察する。まず、「累根」とは、

煩悩の根源とは、執著を意味するのである。相［外面的特徴］に執著するので、煩悩を生じ、煩悩によるので業を生起させ、業によるので苦を招き寄せる。

累根、謂取著也。由取相故生煩悩、由煩悩故起業、由業故致苦。（同前・二右上）

とあるように、執著（取相）の意で、煩悩の根源とされる。この煩悩は業の原因で、業が苦の原因とされる。これらの執著、煩悩、業、苦の連鎖は、衆生の苦の原因を解明したものである。この衆生の苦を取り除くことが仏教の目的であることは言うまでもない。そこで、

十方三世の仏たちが世に出現して法を説く正意は、衆生の煩悩の根源を断ち切るためである。煩悩の根源がもしな

くなれば、（煩悩の）枝も自然と破れ、六道（の衆生）が（輪廻の）流れに背き、（声聞・縁覚・菩薩の）三乗の人が（三つの乗り物の）轍から場所を移すようにさせる。

十方三世諸仏出世説法正意、為伐羣生累根。累根若傾、柯條自壊、令六道反流三乗徙轍。（同前）

と言われる。さらに、どうして「妙」という名称を立てれば、煩悩の根源を断ち切ることができるのかという問いを設けて、

妙と呼ぶ以上、四句・百非［百の否定的な表現］を作ってこれを捉えることはできないので、教えを受ける人々は相に執著するすべての心が滅する。相に執著する心が滅するので、六道の根本を方向転換させ、三乗の轍を改めるのである。

既称為妙、不可作四句百非取之、則受教之人一切取相心滅。取相心滅、故回六道之宗、改三乗之轍也。（同前）

と答えている。あるものを「妙」であると名づけること自体が、そのものに執著する心を滅することに直結することを指摘している。

次に、第三の「窮讃美之淵府」については、

仏道が九十六（の外道の）道や二乗の道を越える理由は、まことに（仏道が）微妙であるからである。もし妙という名称を作らなければ、仏道がすべての道を越えて優れていることを示すことのできる手だてはない。さらにまた、十方三世の仏はただ仏道を明かすだけのために、世に出現する。すべて妙なる道を明かすためであることが分かるはずである。それゆえ、この妙という名称は多くの経の中で、最も美しいのである。

仏道所以超九十六道及二乗之道者、良由微妙故也。若不作妙名者、無由得顕仏道超勝一切諸道。又十方三世仏但為明仏道、故出現於世。当知皆為明妙道。故此妙名於衆経之中最為美矣。（同前・二右上―下）

とあり、仏道が外道の九十六道や二乗道よりも優れていることを顕わすために、妙の名が用いられると述べている。これは、『法華玄論』や『法華遊意』において、一仏乗のみを「妙」とし、外道や二乗を「邪」や「麁」と規定したこと

と共通の考えである。

最後に、第四の「極引物幽致」については、

もし妙法を聞き、乃至妙経を書写すれば、(仏を)最高に尊敬する心を生じ、(仏に)会うことが困難であるという思いを生じ、そのまま(『法華経』を受持・読・誦・解説・書写する)五種の法師が存在し、六根の清浄さを獲得するので、妙という名称を立てる。

若聞於妙法、乃至書於妙経、則起極敬之心、発難遭之念、便有五種法師、獲六根清浄、故立妙名矣。(同前・二右下)

とあり、この『法華経』を受持・読・誦・解説・書写[20]することによって、衆生が六根清浄[21]を得て救済されることが説かれている。

これを要するに、第一は道が無名であることを表わすために「妙」という文字が用いられることを示している。つまり、「妙」は道を形容する語であり、道を「妙」であるということは、道は言葉で表現できないものであることを意味する。そして、さらに「妙」という文字は、名づけることのできない理を、衆生のために強いて言葉によって説いた仏の教えの卓越性を表現するのに適した文字とされるのである。第二は「妙」が累根(煩悩の根源)を除く作用を持っていることを示す。教えを受ける衆生は「妙」を聞いて、執著の心を滅するから、ついには、苦からの解放が成就されるのである。第三は「妙」が仏道を最高に讃美するものであることを示す。したがって、この仏道を説き明かす経の題目に「妙」が存することは、それが最高の経であることを示すことになるのである。第四は『法華経』が衆生を救済する働きを持っていることを示す。『法華経』によって六根清浄を得ることができるからである。

「妙」が「正」よりも適訳であるとする理由としては、吉蔵の主観的解釈の色が濃く、十分に説得力を持つとは言えないが、「妙」の文字に四義を読み取って、『法華経』の内容を解明している点は、一応評価できるであろう。

三　相待妙と絶待妙

本項では、『法華玄論』『法華遊意』を主な資料として、吉蔵における相待妙・絶待妙について考察し、さらに智顗・灌頂の『法華玄義』における相待妙・絶待妙との関係について考察する。

(一)『法華玄論』における相待妙・絶待妙

『法華玄論』には、「妙」の二義として相待妙と絶待妙（以下、待絶二妙と略称する場合もある）とを論じている。すなわち、

質問する。妙に何種類あるか。
解答する。かいつまんで二義を明かす。第一に相待妙、第二に絶待妙である。相待妙とは、麁に相対して妙を説く。絶待妙とは、麁でもなく妙でもなく、何と名づけたらよいか分からないので、強いて妙と名づける。
問。妙有幾種。
答。略明二義。一相待妙、二絶待妙。相待妙者、待麁説妙。絶待妙者、非麁非妙、不知何以字之、故強名為妙。
（大正三四・三七一下）

とある。相待妙は「麁」に相対的な「妙」をいい、絶待妙は「麁」でもなく、この「麁」に相対的な「妙」でもないものを、強いて「妙」と名づけたものとされる。吉蔵は、このように二妙の概念規定をしたうえで、この二妙を説く理由について、

究極の人［仏］が巧みに一応、麁に相対して妙を説く。名称に執らわれる者は、道がかえって麁でなければ、道理として当然妙であるはずであると思い込む。このために次に、「麁に相対して妙を説くのは、まだすぐれた妙ではない」と言う。そうである理由は、麁を絶しているけれども、やはりまだ妙を絶していない。もし麁でもなく妙で

もなく、麁と妙とが二つとも絶すれば、やっと妙と名づけるのである。絶待の名称はこれから生じる。

至人善巧一往対麁説妙。封執名者、謂道乃非麁理応是妙。是故次云、待麁説妙未是好妙。所以然者、雖復絶麁、猶未絶妙。若非麁非妙麁妙両絶、乃名為妙也。絶待之目起自於斯。（同前・三七一下―三七二上）

と述べている。つまり、至人＝仏が「麁」に相対して「妙」を説くと、言葉に執着する迷える衆生は、もし道が麁でないならば、当然妙であるはずだと思い込んでしまう。これは、当然の理解とも言えるが、このように理解された「妙」＝相待妙は麁を絶しているが、「妙」を絶していないから、真の「妙」とは言えない。これに対して、非麁非妙であり、麁妙をともに絶している絶待妙が真の「妙」なのである。したがって、吉蔵によれば、経題の「妙」は麁妙という相対概念を超絶する道そのものを、強いて「妙」と名づけたものであるということになる。(22)

『法華玄論』では次下に、慧観の『法華宗要序』の一部を引用して、

批評して言う。慧観師は深い次元で今の考えと同じである。

評曰、観公冥同今意也。（同前・三七二上）

と述べ、慧観の解釈が吉蔵自身のそれと一致することを表明している。とりわけ、慧観が、

花にこと寄せて捉え難いものについて述べるけれども、道は形あるものを越えて奥深く、これを妙と呼ぶけれども、体は精妙なものと粗雑なものとの対立を絶する。

寄花宣微而道玄像表、称之為妙而体絶精麁。(23)（同前）

と述べている点が注意を引く。一応、道を「妙」と名づけても、道の本質は「精」と「麁」を絶しているとされていることは、経題の「妙」がただ単に「麁」に相対した「妙」ではなく、「精」をも絶していることを意味する点で、吉蔵の絶待妙の考えにきわめて類似していると評せよう。

さて、この待絶二妙については、智顗・灌頂の『法華玄義』におけるものが有名であろう。(24) 佐藤哲英氏は、『法華玄義』『法華玄論』の両著に待絶二妙の説がある点に着目して、「かかる二妙説が智顗の創唱か、吉蔵の発揮か、それとも

両師以前の何人かの説かはつまびらかでないが、両師にこの二妙説が存在することは、全然無関係なものとはいわれないであろう[25]」と述べ、興味深い問題を提起している。そこで、筆者は以下にこの問題を考察しようと思うが、結論を先取りして言えば、現在のところ、待絶二妙の創唱者を智顗とするか、吉蔵とするか、彼ら以前の人とするかという問題に対する決定的な解答はまだ得られない。そこで、以下、吉蔵や智顗の思想、著作において、待絶二妙がどのように位置づけられているのかという問題、また両者のいずれか一方を創唱者と仮定した場合、待絶二妙が他方の著作に受容された事実的経路、そして受容を可能にした思想的基盤という問題について考察することによって、問題の所在をさらに突き詰めたい。

(二)　吉蔵における相待妙・絶待妙の位置づけ

ここでは、はじめに、待絶二妙の思想的基盤である相待・絶待の論理について考察し、次に、『法華遊意』『法華統略』における待絶二妙の取り扱われ方を考察する。

① 吉蔵における待絶二妙について考察する際には、相待・絶待の論理とでも呼べるものが明らかに確立しており、それが麁妙の概念ばかりでなく、大小、苦楽、中偏などのさまざまな相対概念に適用されている事実を看過してはならない。

たとえば、『法華玄論』よりも早い時期の撰述と推定されている『二諦義[26]』巻下には、

『涅槃経』には絶待楽を明かす。「苦に相対して楽を明かすのは、優れた楽ではない。苦もなく楽もないものが、かえって大楽である[27]」と。大にもまた二種類がある。相待大と絶待大である。

涅槃経明絶待楽。対苦明楽、非是好楽。無苦無楽、乃是大楽。大亦有二種。相待大、絶待大。（大正四五・一一二下）

とあるように、すでに相待・絶待の論理が確立している。この相待・絶待の論理の大小の概念への適用は、『涅槃遊意[28]』

や『浄名玄論』巻第四[29]にも見られるが、とくに『大品玄意』においては、相待大と絶待大について集中的に論じている。[30]また、『三論玄義』には、中偏の概念への適用がなされて絶待中という用語が見られ、また、正邪の概念への適用がなされて絶待正という用語が見られる。[31]また、『中観論疏』巻第一本にも、絶待中、絶待楽という用語が見られる。[32]

要するに、吉蔵にとっては待絶二妙は、他のさまざまな相対概念と同じように、麁妙という相対概念に、相待・絶待の論理を適用したものにほかならないのである。

ところで、『三論玄義』や『中観論疏』に絶待中という用語が出ると述べたが、実は慧均が紹介する興皇寺法朗（五〇七—五八一）の説として、対偏中・尽偏中・絶待中・成仮中の用語のあることが報告されている。[33]吉蔵の師の法朗に絶大中という用語が見られることはきわめて注目すべきことであるが、法朗が絶待妙という用語を用いたという報告はないし、また、吉蔵以前にこれを実際に麁妙の概念に適用したものがいたかどうかまでは分からない。

② この絶待妙は、『法華遊意』[34]においても説かれている。そこでは、根本妙・枝末妙・摂末帰本妙・絶待妙・無麁妙の五妙が明かされている。前三者は三種法輪説に基づいて仏乗を妙と規定したものであるから、声聞乗、縁覚乗の「麁」に対して、「妙」を明かしたものである。そして、この前三者との関係において、第四の絶待妙が説かれている。すなわち、

第四に絶待妙とは、これまで述べてきた（根本妙・枝末妙・摂末帰本妙の）三種の妙はいずれも麁に対して妙を明らかにしたもので、まだ優れた妙ではない。けれども、第四の妙は麁でもなく、妙でもなく、何と名づけたらよいか分からないので、強いて妙と讃える。それゆえ、絶待妙である。

四絶待妙者、上来三種妙是皆対麁明妙、未是好妙。然第四妙非麁非妙、不知何以目之、強歎為妙。故是絶待妙也。

（大正三四・六四一下—六四二上）

とある。ここに示される絶待妙の説明は、『法華玄論』のそれとほとんど異ならないが、次下に、絶待妙の典拠として、『涅槃経』『大智度論』、慧観『法華宗要序』[35]、劉虬『注法華経』を引用していることが注目される。とくに、『大智度論』

の「十八空為相待空、独空非相待空」（同前・六四二上）を引用して、[36]

　待・不待の二つの空がある以上、どうして待・不待の二つの妙がないであろうか。

　既有待不待二空、寧無待不待両妙。（同前）

と述べ、空についての待・不待を「妙」にも適用できることを主張している。実際、前述したように、「妙」以外の「大」「楽」「中」などの概念にも、相待・絶待の論理を適用しているのである。

そして、これらの経論の引用の後に、吉蔵は

　それゆえ、絶待によって妙を解釈することが関河の伝統説である。

　故知絶待釈妙、関河旧宗也。（同前）

と述べて、自己の絶待妙の説を権威づけている。この「関河旧宗」とは、関中（長安における鳩摩羅什やその門下の僧肇、僧叡など）と河西（河西道朗）の伝統説を意味している。[37] 吉蔵によれば、絶待妙は関河の伝統的な解釈であるということになるが、少なくとも吉蔵の引用文の中に絶待妙という用語がないことは、この用語が吉蔵や智顗以前の人によって作られたものでないことをかえって証明しているようである。

しかしまた、相待妙、絶待妙はそれほど特異な思想ではなく、吉蔵が引用しているように、経論や中国の注釈家によって、思想的にはほとんど同様のものが成立していたと言えること、『大般涅槃経集解』巻第十の僧宗（四三八―四九六）の注釈には、「相待」「絶待」という用語が見られる[38]こと、前述のように、法朗に絶待中という用語があること、浄影寺慧遠に「絶待」という表現が見られる[39]ことなどから考えると、待絶二妙は、智顗と吉蔵のいずれの創唱とするにせよ（もちろん彼ら以前の成立の可能性も残っているが）、今一歩で形成されるべき概念であったと推定される。

③『法華統略』巻第一の経題釈においては、待絶二妙についてはまったく言及されていない。ただし、「法」の解釈において、所乗法、能乗人、寿命、国土の四項目について、四段階の重層的な麁妙の概念を明かしている。[40] 詳細な解説は後に譲る[41]が、まず第一段階で、「麁」と「妙」を規定し、次の第二段階では、第一段階の「妙」を「麁」と再規定し、

新たな「妙」を設定する。このような操作を繰り返して、第四段階にまで至るのである。ここには、待絶二妙の用語は見られなくとも、明らかにその論理を踏まえた叙述が見られる。このことから、相待・絶待の論理は吉蔵において一貫しているが、待絶二妙の用語そのものにそれほどこだわる態度は見られないと言えよう。

以上を要約すると、待絶二妙は、吉蔵の基本的な思惟形式である相待・絶待の論理に根ざしたものであると考えられるので、それが吉蔵の創唱であっても何ら不思議ではなく、むしろその可能性は大いにあると言ってよいと思う。しかし、もしそうであっても、吉蔵自ら絶待妙が関河の旧宗であると述べていること、『法華統略』においては待絶二妙の用語が見られないことなどから推測すると、待絶二妙の用語を創唱したという自覚そのものは稀薄であるように感じられる。これは、吉蔵が待絶二妙の思想の重要性を十分に認識しているが、その用語そのものにはそれほど独創的意義を認めていないからであると推定される。(42)

㈢『法華玄義』における相待妙・絶待妙の位置づけ

『法華玄義』の講説は、開皇十三年（五九三）、智顗五十六歳のときである。灌頂はこのときの講義を筆録した聴記本に、予章での病気療養中、順次手を加えて整理本を作った。そして、開皇十七年秋、天台山に登って、この整理本を智顗に提出した。さらに、灌頂は智顗の入寂（五九七年）後、整理本に修治の手を加え、仁寿二年（六〇二）に煬帝より法華経疏の提出を求められたときには、ほぼ修治本ができあがっていた。このように、現行の『法華玄義』は、聴記本、整理本、修治本という過程を経て成立したのである。(43) したがって、現行の『法華玄義』は、智顗の講説を材料として、灌頂が著わしたものと言うべきで、材料と灌頂の付加を截然と区別することはかなり難しいことである。

さて、『法華玄義』における「妙」の解釈は、通釈と別釈に分かれ、通釈において待絶二妙が説かれ、別釈において迹門の十妙、本門の十妙が説かれている。

まず、相待妙については、

今、麁に相対する妙とは、半字を麁となすのに相対して、満字を妙とすることを明かす。また常と無常、大と小とが相対することを、麁と妙とするのである。

今待麁妙者、待半字為麁、明満字為妙。亦是常無常大小相待、為麁妙也。（大正三三・六九六中）

と解説している。つまり、半字と満字という相対概念を措定し、一方の半字を「麁」と規定し、それに相対する他方の満字を「妙」と規定しているのである。この論理は、常と無常、大と小などにも適用されると説明されている。そして、多くの経はすべて鹿苑（における小乗の教え）を半とし、小とし、麁とし、これに相対して満・大・妙を明かしている。その意義は同じである。

衆経皆共以鹿苑為半為小為麁、待此明満大妙。其義是同。（同前）

とあるように、諸方等経、『般若経』『法華経』には、みな鹿苑の小乗の教えの「麁」に相対する「妙」が説かれているのであり、

ここ［『法華経』］の妙とかしこ［他の大乗経］の妙は、妙の意義に相違はない。ただ方便を帯びていることと、方便を帯びていないこととが相違するだけである。

此妙彼妙妙義無殊。但以帯方便不帯方便為異耳。（同前・六九六下）

と述べられているように、諸経に説かれる「妙」の意義そのものには相違がなく、ただ諸方等経や『般若経』は方便を帯びて「妙」を論じるのに、『法華経』は方便を帯びないで「妙」を論じる点が相違するだけなのである。

次に、絶待妙については、蔵・通・別・円の化法の四教それぞれにおける絶待妙を明かしている。たとえば、円教の絶待妙については、

第四に円教が生じる場合は、無分別の法を説く。辺［二つの極端］そのままが中（道）であり、すべて仏法でないものはない。（すべての対立が）滅んで清浄であるから、どうして改めて仏法が仏法に相対するであろうか。如来の法界［仏法の領域］であるから、法界の外に出て、もはや互いに相対比較することのできる法はない。何に相対

して麁となし、何に比較して妙でありえるのか。相対すべきものもないし、また絶するものもない。何と名づけたらよいか分からないので、強いて絶と表現する。

四円教若起、説無分別法。即辺而中、無非仏法。亡泯清浄、豈更仏法待於仏法。如来法界、故出法界外、無復有法可相形比。待誰為麁、形誰得妙。無所可待、亦無所絶。不知何名、強言為絶。(同前・六九七上)

と述べている。一切法が仏法であるとする立場では、仏法のほかにその他の法がないのであるから、「麁」と「妙」の相対的な関係がそもそも成立しない。そこで、名づけるものができないものを、強いて絶待妙と表現するのである。また、迹門の十妙のそれぞれには、「破麁顕妙」(麁と妙の相対関係のうえに、麁を破って妙を示すこと)と「開麁顕妙」(すべてが妙であるという究極的立場のうえに、麁がそのまま妙であることを示すこと)の項目が設けられており、前者は相待妙、後者は絶待妙の適用であるとされていることが注目される。[44]

これを要するに、待絶二妙の論理的側面は、吉蔵のそれとほとんど同じであるが、『法華玄義』においては、教判思想への応用が顕著であることが特色をなしている。また、「破麁顕妙」「開麁顕妙」の例のように、『法華玄義』の体系に深く組み込まれていると評せよう。ただし、このことは待絶二妙の論理的側面について言えることであり、相待妙・絶待妙の用語がなければ、『法華玄義』の思想が表現できないというものではないであろう。「開麁顕妙」という表現によって、『法華経』の開会(すべての対立を融合統一すること)の思想を十分に示すことができるからである。

なお、吉蔵においては、相待・絶待の用語が、「妙」以外の概念にも広く適用されていたが、智顗においては、『摩訶止観』に相待止観・絶待止観が説かれ、[45]『維摩経文疏』に相待不思議・絶待不思議が説かれていることを付言しておく。[46]

(四) 智顗と吉蔵の相互関係

すでに述べたように、智顗、吉蔵以前の人が待絶二妙を創唱した証拠はまだ発見されていない。決してその可能性がないとは言い切れないが、ここでは、智顗の創唱と仮定した場合、吉蔵の創唱と仮定した場合をそれぞれ考察する。

① 智顗の創唱と仮定した場合

吉蔵の『法華玄論』は、彼が会稽の嘉祥寺に住していた時期、すなわち、開皇九年（五八九）から開皇十七年までに撰述されたものである。[47] したがって、智顗の『法華玄義』の講説が開皇十三年であるから、『法華玄論』の成立と智顗の講説のいずれが早いかは、現存する資料からは決定することはできない。しかし、いずれにしろ待絶二妙が、智顗の創唱と仮定した場合は、吉蔵は他からの伝聞によってそれを知ったことになる。というのは、智顗の『法華経』の経題の開講は、開講十三年のときだけではなく、それより二十年も早く、光大二年（五六八）から大建五年（五七三）の間になされたことがあるからである。[48] もし、『法華玄論』が『法華玄義』の講説より早い成立であるとしても、智顗の最初の講説のとき、すでに待絶二妙について説いていれば、それが吉蔵に伝わる可能性があることになる。灌頂の『隋天台智者大師別伝』には、最初の講説の記事の後に、

　興皇法朗は盛んに龍樹（の思想を）を弘通し、さらに高弟を（智顗の講説の場に）派遣して数十日にわたって難詰させた。

　興皇法朗盛弘龍樹、更遣高足、構難累旬。（大正五〇・一九二下）

とある。この法朗は吉蔵の直接の師であるから、智顗の教説が吉蔵に伝えられる可能性はなきにしもあらずと考えられるのである。

また、『法華玄論』が『法華玄義』の講説より後の撰述と仮定した場合でも、前述した『法華玄義』の成立過程から考えて、吉蔵が『法華玄義』を参照して『法華玄論』を撰述した可能性はないので、智顗の創唱と仮定すると、待絶二妙が吉蔵に知られるに至ったのは、やはり伝聞によると推定される。

この伝聞の可能性について少しく考察しよう。吉蔵の『法華義疏』巻第二には「顗禅師云……」（大正三四・四六六下）として、影響衆・発教衆・当機衆・結縁衆の四衆という智顗の教学用語が引用されている。[49] この智顗の説は、『法華文句』巻第二下に詳述されているのであるが、佐藤哲英氏は、『法華文句』の講説は陳禎明元年（五八七）であるが、

灌頂によって著作の形態を取ったのは、大業元年（六〇五）以降であり、また、『維摩経文疏』巻第五にも説かれているので[50]、吉蔵は『法華文句』から直接引用したのではなく、当時名声の高かった智顗の常用語として世に知られていたものを書き留めたのかもしれないと推定している。[51]当時、智顗の名声はきわめて高く、吉蔵も智顗に、「請講法華経疏[52]」の手紙（開皇十七年八月二十一日付け）を送っているほどである。また、『続高僧伝』巻第十九の「灌頂伝」にある「晩出称心精舎、開講法華」（大正五〇・五八四中）の記事を信頼すれば、開皇十七年、智顗の入寂の直前に、灌頂は天台山を出て会稽の東北にある称心寺において『法華経』を講義したことになり、それを吉蔵が伝聞した可能性も一応想定される。[53]

要するに、智顗が待絶二妙の創唱者と仮定すると、吉蔵はそれを伝聞によって知り、『法華玄論』に引用したことになるのである。その場合、待絶二妙は、吉蔵にとって決して特異な思想ではなく、彼の思惟に大変馴染むものであったと考えられる。そのことが、相待・絶待の用語を広く利用することを可能にし、また、『法華遊意』において、絶待妙が関河の旧宗であると言わせたのであろうと推定される。もしも吉蔵が待絶二妙を智顗の創唱と知っていながら、それを関河の旧宗と断定したと仮定すれば、吉蔵が智顗の「妙」解釈の独創性を軽視したことになるが、これは吉蔵が待絶二妙をそれほど独創的だと認めなかったためにほかならないと推定される。

②　吉蔵の創唱と仮定した場合

待絶二妙を吉蔵の創唱と仮定した場合は、智顗自身が『法華玄論』を読んで、待絶二妙の説を取り入れたという可能性はきわめて少ないと言わざるをえない[54]ので、灌頂が『法華玄義』を修治する過程において、『法華玄論』を参照して待絶二妙の説を取り入れたという可能性が考えられる。灌頂が『法華玄論』を参考資料として叙述した箇所や、吉蔵の説を「有人」の説として批判している箇所が明らかに確認できることから[55]、この可能性は大いにあると考えられる。

しかし、この場合でも、『法華玄義』における待絶二妙が、教判思想への応用など吉蔵に見られない思想的展開があること、「破麁顕妙」「開麁顕妙」の例のように、『法華玄義』の体系に深く組み込まれていることに注意するならば、

この新発揮をすべて灌頂に帰するよりも、次のような可能性の方がより事実に近いのではないであろうか。それは、智顗において待絶二妙の用語は説かれていなくとも、すでに思想的には同様のこと、具体的には、迹門の十妙における「破麁顕妙」「開麁顕妙」が説かれていて、後に灌頂がこれらの思想と待絶二妙の用語を結びつけたのではないかというものである。「破麁顕妙」「開麁顕妙」の一般的な意味についてはすでに説明したが、教判思想との関連では、「破麁顕妙」は蔵・通・別の三教を「麁」と規定し、円教を「妙」と規定する相待妙であり、「開麁顕妙」は、蔵・通・別の三麁を開会して、円教の一妙に摂入する絶待妙の立場であり、『法華玄義』における法華経観の根本的視点であると考えられる。これをも灌頂の創唱とすれば、智顗の法華経観の最も重要な部分が欠けることになってしまい、智顗が『法華経』の経題の講説によって名声を博したという歴史的事実の説明がつかなくなってしまう。

以上のように、待絶二妙の創唱者の問題をめぐって種々考察してきたが、文献学的には決定的な結論は下せないように思う。筆者は、待絶二妙の思想を支える相待・絶待の論理は、それほど智顗や吉蔵、また、彼ら以前の中国の仏教思想にとって特異な思想とは考えないし、僧宗の相待、絶待という用語、法朗の絶待中という用語がすでに存在していたのであるから、智顗、吉蔵のいずれかが創唱したとしても不思議ではないと考える。もちろん、彼ら以前の別な人が創唱した可能性も決してないとは言えないであろう。今のところ、吉蔵においては、主に待絶二妙の論理的側面が強調されているのに対して、『法華玄義』においては、待絶二妙が教判思想と結びつけられているという両者の相違点を指摘して、本節を終える。

(1)　伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』(前掲)本論・第二章「鳩摩羅什の仏教思想――妙法と実相」を参照。
(2)　竺法護は「正法蓮華」と訳したとあるが、実際には「正法華」と訳したのであり、竺法護の「華」と鳩摩羅什の「蓮華」も訳語上の相違点となるはずであるが、吉蔵はこの点に関しては何ら言及していない。
(3)　『法華玄論』巻第一、「二者引五乗之異同帰一乗、即法華初段意也」(大正三四・三六五下)を参照。また、同巻第四、「初明一乗義。即釈会三帰一義」(同前・三八八下)を参照。
(4)　人乗と天乗は世間法であるから、出世間の法の内容は、声聞乗、縁覚乗、仏乗の三乗であるが、ここの文脈では、こ

とさらに三乗と五乗とを区別する必要はないと考える。『法華義疏』巻第七、「人天乗為世間教」（同前・五五二下）、『法華遊意』、「一世間教即人天乗」（同前・六四四下）などを参照。

（5）「遥山慧遠双用前二、更加両名。謂真法好法」（同前・六三九上）を参照。なお、「遥山」については未詳。『法華玄論』巻第二にも「遠公双用二説、加以多名。謂真法好法等也」（同前・三七一下）とあるが、「真法」「好法」についての解説は見られない。

（6）「好法」という用語については、『法華義記』巻第五、「而我于時、自知大乗因果是好法」（大正三三・六三二中）を参照。

（7）正確な出典は未詳であるが、『南本涅槃経』巻第八、如来性品、「修余法苦者、皆名不善。修余法楽者、則名為善」（大正一二・六五一中）を参照。

（8）大乗と一乗との比較については、『法華論疏』において正面から論じられている。すなわち、「問。大乗一乗、此有何異。答。有同有異。所言同者、即一而包、故一乗称大。即大無二、故大乗名一。……故知一大無二」（大正四〇・七八七中）と。これによれば、大乗と一乗とには、相違点と共通点があるが、「好法」の引用文の文脈からは、大乗と一乗とをことさらに区別する理由は見つからないので、同義として解釈した。

（9）『法華経』方便品（大正九・六下）を参照。

（10）『法華経』譬喩品（同前・一五上）を参照。

（11）この根拠と共通の思想が『法華統略』にも見られる。『法華統略』においては、「正」と「妙」との比較について組織的な論述をなしていないが、「妙」の四義を論じた後に、鳩摩羅什は『法華経』のどんな文によって、「正」を「妙」に改訳したのかという問いを設けている。吉蔵はこれに答えて、方便品の「又告舎利弗　無漏不思議　甚深微妙法　我今已具得　唯我知是相　十方仏亦然」（同前・六上）を引用して、「明九道不知唯仏能知。故斯文為正意也」（続蔵一―四三―一・二右下）と述べている。つまり、釈尊の獲得したものを「微妙法」と呼んでいることを指摘しているのである。

（12）『正法華経』光瑞品、「分別其誼、微妙具足」（大正九・六五下）、同「無能啓微妙」（同前・六八下）を参照。

（13）『法華経』（鳩摩羅什訳）序品、「講説正法」（同前・二下）、同「演説正法」（同前・三下）、譬喩品、「奉持正法」（同前・一一中）などを参照。

（14）この「称歎」の義は、『法華統略』巻一に説かれる「妙」の四義の中の「第三窮讃美之淵府」（続蔵一―四三―一・二右上）に類似している。

(15)「耶」は「邪」と通じて用いられる。
(16) 吉蔵は、『法華統略』とそれ以前の法華経疏との注釈上の相違点を六箇条に要約しているが、その第四条には「昔言隠昧、今則顕明。如釈妙四門索車七意」（続蔵一―四三―一・一左上）と述べている。つまり、「妙」の四義については、以前の法華経疏には明瞭には説かなかったことを表明しているのである。
(17) 僧叡の『維摩経序』（『出三蔵記集』巻第八所収、大正五五・五八上―中）には、このままの文は見られない。
(18)『維摩経』巻中、観衆生品、「天曰、言説文字皆解脱相」（大正一四・五四八上）を参照。
(19)『法華統略』巻一、「能表之言亦絶、為辨於教」（続蔵一―四三―一・二右上）を参照。
(20)『法華経』法師品、「若復有人受持読誦解説書写妙法華経乃至一偈、於此経巻敬視如仏」（大正九・三〇下）を参照。
(21)『法華経』常不軽菩薩品、「悉能受持、即得如上眼根清浄、耳鼻舌身意根清浄。得是六根清浄已、……」（同前・五一上）を参照。
(22) ここの吉蔵の絶待妙の説明には、法雲の「妙名是絶麁之奇」（大正三三・五七二下）という「妙」解釈（これは相待妙に相当するであろう）に対する批判が込められていると推定される。なお、「相待」は、『荘子』斉物論篇に「化声之相待、若其不相待」と出る。中国仏教における相待、絶待の議論も、『荘子』以来の中国哲学の議論の上に乗るものであろうが、その方面の研究は今後の課題としたい。
(23) 原文は「雖寄華宣微而道玄像表、称之曰妙而体絶精麁」（大正五五・五七上）を参照。
(24)『法華玄義』巻第二上、「二明妙者、一通釈、二別釈。通又為二。一相待、二絶待」（大正三三・六九六中）を参照。
(25) 佐藤哲英『天台大師の研究』（一九六一年、百華苑）三一九頁を参照。
(26) 平井俊榮『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』（前掲）四七二頁を参照。
(27)『南本涅槃経』巻第二十一、光明遍照高貴徳王菩薩品、「若有苦者、不名大樂。以断楽故、則無有苦。無苦無楽、乃名大樂。涅槃之性無苦無楽。是故涅槃名為大楽」（大正一二・七四七上）を参照。
(28)『涅槃遊意』、「又有二大。一待大、二絶大」（大正三八・二三三上）を参照。
(29)『浄名玄論』巻第四、「又言絶待大者、待小名大、雖復絶小、猶未（底本の「不」を削る）絶大。為名言可及、故非好大。大小双絶、方是好大」（同前・八八〇上）を参照。
(30) 続蔵一―三八―一・一〇右下―一二左上を参照。ところで、『大品玄意』においても、経題の摩訶＝大の解釈において相待大・絶待大について詳しく論じているのであるが、同じく摩訶＝大を解釈する『大品遊意』には「待小名大、謂大

小小大因縁也」（大正三三・六三下）、「此非大非小、強名為大耳」（同前）とあり、内容的には相待大・絶待大と同じことを言いながら、その用語を示していないことが注意を引く。なお『大品遊意』には吉蔵偽撰説のあることはすでに紹介した。

(31) 絶待中は、大正四五・一四中—下を参照。また、絶待正は、同前・七中を参照。

(32) 絶待中も絶待楽も、大正四二・二上を参照。

(33) 伊藤隆寿「三論教学における初章中仮偽（中）」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』三三、一九七五年三月）二〇八頁を参照。

(34) 「問。既以仏乗為妙、一化始終皆辨於仏。亦得並是妙不。答。約一化始終、五種論之。一根本妙、二枝末妙、三摂末帰本妙、四絶待妙、五無麁妙」（大正三四・六四一下）を参照。

(35) 慧観の『法華宗要序』は『法華玄論』巻第二（同前・三七二上）にも引用されていた。

(36) 原文は、『大智度論』巻第七十、「十八空皆因縁相待如内空。因内法故名内空。若無内法、則無内空。十八空皆爾。是独空無因無待、故名独空」（大正二五・五五一上）を参照。

(37) 平井俊榮『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』（前掲）五四頁の注（4）を参照。また、六〇—七九頁を参照。

(38) 「法身妙絶。絶待故也」（大正三七・四二一下）、「無相待故非称量也」（同前・四二二下）を参照。

(39) 『大般涅槃経義記』巻第一、「若依梵本、名為摩訶般涅槃那。摩訶名大。歎勝之詞。涅槃有三。謂声聞縁覚及仏所得。簡別前二不加。是故言大。体実絶待、寄対顕之」（同前・六一三中）を参照。

(40) 続蔵一—四三—一・二右下—三右上を参照。

(41) 本書の第二篇・第三章・第三節を参照。

(42) 『法華遊意』には「説一説常、名為用妙。非常非無常、不二不一言語相寂滅、秤為体妙」（大正三四・六四一下）とあるように、体妙、用妙という用語も見られる。これも、基本的構造は待絶二妙と共通である。相対概念による把捉を越えたところに、常に注意を払うのは、吉蔵の思惟の基本的特色であり、絶待妙の思想もその一つの表現にほかならないと考えられる。

(43) 佐藤哲英『天台大師の研究』（前掲）三三一—三三七頁を参照。

(44) 「若破麁顕妙即用上相待妙、若開麁顕妙即用上絶待妙」（大正三三・六九七中—下）を参照。

(45) 『摩訶止観』巻第三上、「二絶待明止観者、即破前三相待止観也。……今言絶待止観者、絶横竪諸待、……」（大正四

六・二一下—二三中）を参照。

(46)『維摩経文疏』巻第二十二、「但四教皆明三種之理、悉有不思議義。而不思議義有二種不同。一者相待不思議、二者絶待不思議。……」（続蔵一—二八—二・一二六右下—左下）を参照。

(47) 平井俊榮氏は開皇十六年説で、奥野光賢氏は開皇十四年説を立てている。本書の第二篇・第一章・第一節の注(24)を参照。

(48) 佐藤哲英『天台大師の研究』（前掲）三八—四〇頁を参照。

(49) 大正三四・二六下を参照。

(50) 続蔵一—二七—五・四六二右下を参照。

(51) 佐藤哲英『天台大師の研究』（前掲）三五四—三五五頁を参照。『法華文句』の成立過程については、三五七—三六一頁を参照。また、平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』（一九八五年、春秋社）は、『法華文句』に関する画期的な研究であるが、今の議論には直接関連しない。

(52) 吉蔵から智顗に送った手紙は四書残っており、『国清百録』巻第四（大正四六・八二一下—八二二中）に収められている。なお、平井俊榮氏は、この四通の書簡に内容的矛盾があるとして、その成立に疑問を呈している。「吉蔵と智顗」（『東洋学術研究』二〇—一、一九八一年四月）を参照。

(53) 安藤俊雄『天台学——根本思想とその展開』（一九六八年、平楽寺書店）四〇四頁を参照。

(54) 佐藤哲英『天台大師の研究』（前掲）三三一頁を参照。

(55) 佐藤哲英『天台大師の研究』（前掲）三二七—三三四頁を参照。

第二節　「法」の解釈と仏身常住説

一　問題の所在

本節では、『法華経』の経題である「妙法蓮華経」の「法」を解釈する。すでに前節で引用したが、『法華玄論』巻第二には、「妙」と「法」との関係について、

次に二つの妙を明かす。第一に開三顕一して妙を明かす。第二に開近顕遠して妙を論じる。これ［開三顕一と開近顕遠］は（『法華経』）一経の根本中心であるので、これについて妙を明かすことが、とりもなおさず第二の法の文字を解釈することになるのである。

次明二妙。一開三顕一以明妙。二開近顕遠以辨妙。此是一経之宗領、故就此以明妙、即釈第二法字也。（大正三四・三七二上）

と述べ、『法華経』の中心教義である開三顕一と開近顕遠の二点によって「妙」を明かすことが、そのまま「法」の解釈となるとしている。言うまでもなく、開近顕遠とは、『法華経』如来寿量品における仏身（いわゆる久遠の釈尊）の永遠性をめぐる問題であるから、「法」の経題釈の中には、仏身の永遠性の問題が中心的な課題として含まれることになる。『法華経』如来寿量品に説かれる、いわゆる久遠の釈尊の性格がどのようなものであるかということは、中国における法華思想の重要な問題の一つである。そして、仏身の存在性格を把捉する視点としては、法報応の三身論なども無論重要であるが、本節で取り挙げる仏身の永遠性の問題も、実際に中国法華思想史において重要な論題として議論されてきたのである。この問題については、すでに横超慧日氏に専論があり、吉蔵に関しても『法華玄論』を資料とした簡要な論及があるが(1)、本節では、『法華玄論』『法華遊意』を中心資料として、資料に即しながら詳しく考察する。とくに、

『法華遊意』については、『法華玄論』の思想との比較に留意し、吉蔵における思想の展開の跡をたどりたい。また、吉蔵の最後の法華経疏である『法華統略』においては、「法」についても新しい解釈の工夫がなされているので、これについても考察する。

なお、本節のテーマは、吉蔵の仏身論の一側面に対する研究でもあるが、もちろん吉蔵の仏身論はこれに尽きるものではなく、他の側面に対して、丸山孝雄氏、平井俊榮氏、末光愛正氏の研究がある。(2)

二　『法華玄論』において

『法華玄論』では前項に引用した文に続けて、

（開三顕一によって妙を明かすことと、開近顕遠によって妙を明かすことの）二つの中について、最初にまとめて十対［十種の相対］を論じ、次に個別的に因果を詳しく明らかにする。

就二中初総論十対、次別詳因果。（同前）

と述べている。つまり、「法」の解釈として、最初に総論として開三顕一と開近顕遠について、十対を論じ(3)、次に、各論として因妙(4)（仏性を意味する）、果妙(5)（仏身常住）を詳論しているのである。そこで、本項でも、はじめに『法華経』の思想に対する吉蔵の理解をよく示している十対の一々について順に考察し、その後に各論の果妙を明かす段を考察する。原文の引用は必要最小限にとどめ、要点を整理して示すことにする。なお、因妙を明かす段についてはすでに考察した。(6)

(一)　「十対」の考察

十対とは十種の相対という意味であり、相対とは開三顕一と開近顕遠の二つの組合せを意味する。順に標題を掲げ、その内容の要点を示す。

① ここには改まった標題が付いていないが、『法華経』と仏身の常住について比較的詳しい議論が展開されているので、次の「(二) 果妙（仏身常住）の考察」においてまとめて考察する。

② 「第二明因果義」

『法華経』における因果についての旧説、すなわち、『法華経』の初段（法雲の場合は安楽行品までの範囲）は開三顕一して因を明かし、後段（法雲の場合は従地涌出品以降の範囲）は開近顕遠して果を明かすと規定し、さらに因を「亦満亦半」と規定し、果を「唯半不満」と規定する説（ここには明言されていないが、法雲の説である）を紹介している。(7) そして、この旧説を二点から批判している。第一点は初段の開三顕一は因ばかりでなく、果をも明かしていることを指摘し、第二点は後段に明かされる果が無常であるとする考えを否定して、常住を明かしていると指摘する。

そして、結論として、吉蔵は初段の開三顕一は因果に通じていること、『法華経』は「究竟之因」と「円満之果」を論じていること、この因には正因（＝仏性）と縁因（＝万善）の二因を備え、果には迹身の果と法身の果の二果を備えていることを述べている。

③ 「第三辨三徳」

『法華経』に法身・般若・解脱の三徳を備えていることについて論じている。すなわち、『法華経』の思想と三徳との具体的な関係について、

> 初段の経［『法華経』の方便品から法師品までの範囲］に権智と実智の二智を明かすことは、とりもなおさず般若である。後段［見宝塔品から分別功徳品の格量偈までの範囲］に（仏身の）本と迹を論じるのを法身と名づける。この（般若と法身との）二つに煩悩のないことを解脱と呼ぶ。このためにこの経には三徳が備わっているので、（『法華経』に明かす仏身は）常住であると名づける。
>
> 初段経明権実二智、即是般若。後段辨本迹、名為法身。此二無累、称為解脱。是故斯経三徳斯備、故名為常。（同前・三七二下）

と述べている。三徳はもとより『涅槃経』の所説であるから、『法華経』に三徳の備わることが疑問視されているが、これに対して、吉蔵はきわめて簡潔に、

この経には一仏乗の因と一仏乗の果とを明かしている。一仏乗の因については、因にあらゆる修行を備えており、一仏乗の果については、果に三徳を備えている。

此経明一仏乗因一仏乗果。一仏乗因因具万行、一仏乗果果具三徳。（同前）

と答えている。この議論は、五時教判において最高の地位を占める『涅槃経』に対して、『法華経』の地位を『涅槃経』の地位まで高める役割を果たしている。吉蔵は、従来『涅槃経』の独説とされ、そのために第五時『涅槃経』の最高の教えと規定されてきた思想が、『涅槃経』と同じように『法華経』にも説かれていることを示すことによって、『法華経』と『涅槃経』の価値的な平等性を主張した。このようにして取り挙げられた『涅槃経』の思想には、仏身の常住、仏性の正因、三徳などがある。(8)

④「第四対二縁」

声聞と菩薩の二つの機縁のうち、声聞に対して智の権実を説き、菩薩に対して身の本迹を明かすことを論じている。声聞の中では、舎利弗を「小中之極」（小乗の中の究極）と規定し、この小人（小乗の人）に対して大乗を説き、小乗を大乗に帰着させると規定される。また、菩薩の中では、弥勒を「因行之極」（因位の修行の範囲の中の究極）と規定し、この無常の人に対して常住を説き、無常の人に常住を体得させるとされる。

ここでは、法身常住を主張するために、弥勒の発問に対して、開近顕遠、身の本迹が説かれたという『法華経』の内容を利用している。すなわち、

菩薩に対して説くとは、弥勒を因行［因位の修行］の究極とする。法身と隣り合わせになるので、因の無常に反して、果の常住を体得させる。もし法身がやはりまだ無常であるならば、因と果とは（無常という点で）同じ位になる。因（位）の人はさらに何を学ぶのであろうか。さらにまた、因も無常であり、果も無常であるならば、因位の

人は果徳を推測することができる。慈氏［弥勒］はさらに何を疑うであろうか。

対菩薩説、弥勒為因行之極。与法身相隣、故反因無常令証果常。若法身猶是無常、則因果同位。因人復何所学耶。又因亦無常果亦無常、則因位之人能測果徳。慈氏復何所疑耶。（同前）

とある。因が無常であることは疑問の余地がない。この場合の因は仏果に相対する概念で、仏果に至るまでの修行を意味する。修行の内容は変化し、その位も変化するので、当然無常と言われるのである。そこで、果が因と同様にもし無常であるならば、因と果とがともに無常となり、因と果とが同じ位になる。したがって、因位の人がさらに学ぶ必要はなくなってしまう。そしてまた、因位の人が果徳を推測することができることになり、果徳について疑問を懐くことがないことになる。しかし、実際、『法華経』には、「因行之極」である弥勒が疑いを生じて釈尊に質問している。[9] これは弥勒に学ばなければならないものがあることを意味しているのであるから、『法華経』の後段で明かされる仏身は、弥勒の理解の及ばないもの、すなわち、常住でなければならない。吉蔵はこのような論理を用いて、『法華経』に仏身の常住が説かれていることを証明しようとしているのである。

⑤「第五明双治」

昔の三乗と無常を病にたとえ、今の一乗と常住を薬にたとえて、それぞれ後者の薬によって前者の病を治すことを明かしている。結局、今昔の教説の相違についての譬喩的な説明であり、新しい考えが述べられているわけではない。ただ、如来寿量品の「復倍上数」[10] をめぐって、興味深い問答が展開されている。すなわち、

質問する。果を明かすこともまた昔と相違するのである。昔は（仏の寿命が）八十歳、あるいは七百阿僧祇であることを明かしたが、今は「また上の数［五百塵点劫の譬喩によって象徴される、釈尊が最初に成仏してから如来寿量品を説くまでの時間］の二倍である」と言う。どうして相違しないであろうか。

解答する。（質問者は）「また二倍である」と言っても、結局は無常であり、ただ（寿命の）短いことと長いことが相違するだけである（と理解している）。もし結局は無常であるならば、最終的に後の治療［常住の薬によって

無常の病を治すこと」がなくなるのである。もし昔は（寿命が）短くて無常であり、今は（寿命が）長くて無常であり、結局は無常であると言うならば、また当然昔日は麁の三乗、今日は妙の三乗で、結局は三乗があることになるはずである。三乗と一乗の相対の場合は、昔は三乗で、今は三乗でない［一乗であること］。また当然常住と無常の相対の場合も、昔の無常に対して、今は無常ではないはずである。

問。明果亦異昔也。昔明八十或七百僧祇、今云復倍上数。豈非異耶。
答。雖言復倍、終是無常、但短長為異耳。若終是無常、終無後治也。若言昔是短無常今是長無常終是無常者、亦応昔日麁三今日妙三終有三也。若三一相対、昔三今（底本の「合」を改める）不三。亦応常無常相対昔無常今不無常也。（同前・三七三上）

とある。これは、果を明かすことについて昔と今とでは異なると言っても、長短の相違があるだけで、長の無常、短の無常というように、結局無常であるとするならば、この考えは誤りであり、昔は無常、今は常住という相違があると考えるべきである、というものである。

⑥「第六挙二地対両生死」

凡夫地、二乗地の二地を挙げ、それぞれ分段の生死、変易の生死の二種の生死に対する。『法華経』の初段は一切衆生に凡夫地・二乗地を離れさせ、菩薩行を修行して等覚の位にまで至らせる。後段は二種の生死を免れさせ、円かな果を明かすと述べている。

⑦「第七明二妙」

一妙（道が唯一であることを妙と名づけたもの）と常妙（道を体得した仏が常住であることを妙と名づけたもの）との二種の妙を明かしている。まず、一妙について、

初段に一妙を明かすとは、道に二つはないので、一と名づける。『華厳経』に「すべての無畏の人は一道によって生死を超出する」とあるようなものである。ただし、一道に二種がある。第一に九十六種の（外道の）相違がない

ので一と言い、第二に五乗の相違がないので一と言う。この（九十六種の外道と五乗の）二種がないので、一道と言う。（九十六種の外道と五乗は）一でないので、そのまま道に背き、これを麁と名づける。道に二つがないので、これを妙と呼ぶ。それゆえ、初段は正面からすべての衆生が清浄な一道であることを示すのである。

初段明一妙者、以道無有二、故名為一。如華厳云一切無畏人一道出生死。但一道有二種。一者無九十六種之異故言一、二者無五乗之異故言一。無此二種、故言一道。以不一故、則便乖道、名之為麁。道無二故称之為妙。故初段正示一切衆生一道清浄也。（同前・三七三上―中）

と述べている。一妙の一について、外道の九十六種の相違がなく、また五乗の相違がないことと定義しているが、これは経題の「妙」の解釈と共通の定義である。[11] なお、『華厳経』の引用は、巻第五、四諦品第四之二、「文殊法常爾　法王唯一法　一切無礙人　一道出生死」（大正九・四二九中）に基づく。

次に、常妙は『法華経』の後段で明かされるもので、初段で明かされた一道が常住であることを示す概念である。ここに、道と如来との関係を示して、

如来は一道を体得する人である。道は常住であるから、仏たちもまた常住である。道が妙であるから、道を体得する人もまた妙である。道は一つであるから、道を体得する人もまた一つである。それゆえ、十方の仏たちは同一の法身である。

如来是証一道之人。以道常故諸仏亦常。以道妙故体道之人亦妙。以道一故体道之人亦一。故十方諸仏同一法身。（同前・三七三中）

と述べている。すなわち、道の常住を根拠として、仏身の常住を主張している。これは、『南本涅槃経』巻第四の「以法常故諸仏亦常」（大正一二・六二七下）とまったく共通の思想である。ところが、道が一つであることを認めても、常住であることを否定する説があり、これに対して、吉蔵は次のように批判している。すなわち、

さらにまた、一道は常住であるので、一を妙と呼ぶことができる。従来は一はやはりまだ無常であるので、一はま

た妙でもないと明かしてきた。もしそうであるならば、ただ常妙がないだけでなく、また一妙もない。二つの妙がない以上、ただ二つの麁［三乗と無常］があるだけである。

又一道是常、故一可称妙。由来明一猶是無常故一亦非妙。若爾、非但無常妙、亦無一妙。既無二妙、但有二麁。(同前)

とある。一はそれだけでは妙と呼ぶことはできず、常住に根拠づけられてはじめて妙と名づけることができるのである。そして、

究極には二つはないので、一と名づける。体は生滅するものではなく、それゆえ常住である。

以至極無二、故名為一。体非生滅、所以是常也。(同前)

と結論している。

⑧「第八明三引」

引邪帰正門・引異帰同門・引因帰果門の三引法門についてはすでに説明したことがある。[12] ここでは、第三引をめぐる常住の問題を取り挙げる。『法華経』が常住を明かすことについて、いくつかの論証方法があるが、なかでも声聞と菩薩という対告衆についての議論が注目される。すなわち、

さらにまた、ただ声聞を引導することだけあって、菩薩を引導することがない。声聞は一乗を信じず、今一乗に入らせるので、声聞を引導する。菩薩と仏が同じく無常であるならば、どうして菩薩を引導するのか。さらにまた、声聞をも引導することができない。そうである理由は、仏たちや弟子の声聞、縁覚たちはみな無常の身であるから、どうしてこれを引導することができようか。

又但有引声聞、無有引菩薩。以声聞不信一今令入一、故引声聞。菩薩与仏同是無常、云何引菩薩耶。又亦不得引声聞。所以然者、諸仏及弟子声聞縁覚衆皆是無常身、云何得引之。(同前・三七三下)

とある。声聞は一乗を信じないが、『法華経』に至って一乗に入らせるから、一応は声聞を引導することができるが、

真実には仏も弟子もすべて無常であるならば、引導することはできるはずがない。菩薩については、仏が無常であるならば、もちろん引導することはできない。文面には省略されているが、『法華経』では、二乗ばかりでなく、弥勒などの菩薩をも引導しているのであるから、『法華経』に説かれる仏身は常住でなければならないということが示されていると考えられる。

⑨「第九辨三輪義」

説法輪・神通輪・他心輪の三輪（仏の教化を三種の視点から分類したもの）は、『法華玄論』巻第一に詳釈があるが、[13]ここでは『法華経』の内容に即して三輪のそれぞれの意義が明かされている。すなわち、

初段の開三顕一は教の権実を意味し、説法輪と名づける。次章に開近顕遠を論じることを、神通輪と名づける。説法輪は（釈尊の一生の）始めから終わりまでのすべての教を意味する。すべての教は多いけれども、権実（の範囲）を出ない。五乗がとりもなおさず権教であり、一乗がとりもなおさず実教である。昔は一乗を開いて五乗となし、今は五乗を収めて一乗に帰着させるのである。神通輪は（釈尊の一生の）始めから終わりまでのすべての身を意味する。すべての身は多いけれども、本迹の身（の範囲）を出ない。始めに生まれて終わりに死に、前に凡夫で後に聖人であるのを、迹身と名づける。始めもなく終わりもなく、生まれもせず死にもしないのを、本身と名づける。昔は本によって迹を垂れるので、本を隠して、迹を現わす。今は迹によって本を現わし、迹を廃して本を明らかにするのである。他心輪とは、（権教と実教の）二教と（迹身と本身の）二身に通じるのである。

初段開三顕一、謂教権実、名説法輪。次章辨開近顕遠、名神通輪。説法輪、謂始終一切教。一切教雖多、不出権実。五乗即権教、一乗即実教。昔則開一為五、今収五帰一也。神通輪、謂始終一切身。一切身雖多、不出本迹身。始生終滅前凡後聖、名為迹身。無始無終不生不滅、名為本身。昔則以本垂迹、故隠本為顕迹。今則以迹顕本、廃迹而明本也。他心輪者、通貫二教二身也。（同前・三七四上）

とある。説法輪は、『法華経』の初段の開三顕一（教の権実を明かす）をいい、神通輪は後段の開近顕遠（身の本迹を明

かす）をいい、他心輪は教の権実、身の本迹の両者を含むと述べられている。

⑩「第十明二説」

二説とは、直説と釈疑のことである。直説とは、『法華経』の初段において、九十六種の邪と、五乗の正という複数のものがないことを説き、三世の諸仏にはただ一道のみあることを明かすことである。

釈疑とは、初段で一道を明かしたが、『法華経』の後段において、この一道が無常ではないのかという疑問を氷解させ、一道は常住の道であることを示す。それによって、一道の意義を完成させるのである。すなわち、

道は二つないけれども、やはりまだ無常である場合は、また九十六種（の外道）の道に同じである。また五乗の道とも同じである。……それゆえ、常住の道を挙げて前の一道を成立させるのである。

道雖無二、若猶是無常、還同九十六種道。亦還同五乗之道。……故挙常道成前一道也。（同前）

とある。初段の一乗と後段の仏身の常住との関係をよく示していると言えよう。

㈡　果妙（仏身常住）の考察

ここでは、総論の「十対」に対して、各論に相当する果妙を明かす段を考察する。ただし、その前に、上で残した「十対」の第一を考察する。そこでは、『法華経』の経題に「妙」とあるのは、仏果が常住であるからか、それとも常住でないからか、という問題について、法雲の説を引用して批判している。すなわち、

光宅寺法雲師は「やはりまだ無常である。そうである理由は、教に五時があり、ただ第五時の『涅槃経』だけが常住教で、（その他の）四時（の教）はすべて無常であるからである。『法華経』は第四時の教である。このために仏身はやはりまだ無常である。さらにまた、この経は自ら無常を説いている。下の文に『また上の数の二倍である』とあるとおりである。（釈尊が成仏してから）久しいと言うけれども、最終的には限界がある。それゆえ無常であることが分かる。さらにまた、薬草喩品には『最終的に空に帰着する』とある。『最終的に空に帰着する』とは、

無常である以上、最終的に無余（涅槃）に入るのである」と言っている。

光宅雲公言、猶是無常。所以然者、教有五時、唯第五涅槃是常住教。四時皆無常。法華是第四時教。是故仏身猶是無常。又此経自説無常。如下文言、復倍上数。雖復称久、終自有限。故知無常。又薬草品云、終帰於空。終帰於空者、既是無常、終入無余也。（同前・三七二上）

とある。ここでは、法雲が五時教判に基づいて法華無常説（『法華経』に説かれる久遠の釈尊は常住の存在ではなく、無常の存在であるとする思想）を主張している。また、経証として、『法華経』如来寿量品の「復倍上数」（大正九・四二下）と、薬草喩品の「終帰於空」（同前・一九下）を引用している。

また、次下に、『法華経』は一乗を明かしている点において了義（完全な教え）であるが、無常を論じる点において不了義であるので、全体としては亦了亦不了であるという説が提示されている。[14] この説に対する吉蔵の批判の要旨は、『法華経』の初段には乗の権実（乗方便・乗真実）が説かれ、後段には身の権実（身方便・身真実）が説かれているのであるから、初段のみを了義と規定するのは論理的に誤りであり、初段は乗の真実、後段は身の真実というように、ともに真実を明かしているのであるから、どちらも了義と規定されなければならない、というものである。

なお、法雲の法華無常説に対する詳しい反論はここには述べられず、「次別論寿量」の段に譲られているので、次にこの段を中心に、法華無常説への吉蔵の批判を考察する。

「次別論寿量」の冒頭にも、

古い説では「『大品般若経』から『法華経』まではすべて（仏身は）無常である」と言っている。あなたはどんな意義によって『法華経』（の仏身）が常住であることを証明するのか。

旧云、従大品至法華皆無常。汝以何義証法華常耶。（大正三四・三七四下）

とあり、法華無常説に基づいて、吉蔵への問いが設けられている。これに対する吉蔵の法華常住の論証方法について、全体的な考察を試みよう。その吉蔵の論証方法は内容的に五点に分類できるので、順に考察する。[15]

① 『法華経』以前に説かれた経典において明かされる仏身常住説に関する文証を引用する方法。

まず、天親の『金剛般若経論』に、

（生・住・滅の）三相は（如来の）本質と異なるので、かの三相を離れれば如来である。

三相異体、故離彼三相是如来。[16]（同前）

を引用して、

そこで、『金剛般若経』にすでに常住の意義を明かしていることが分かる。まして『法華経』は（『金剛般若経』の）後に説かれたものであるのに無常であろうか。

則知金剛般若已明常義。況法華在後而是無常。（同前）

と述べている。すなわち、『法華経』以前に説かれた『金剛般若経』にすでに仏身の常住が明かされているのであるから、その後に説かれた『法華経』に常住が明かされないはずはない、という論法である。他に、『大品般若経』常啼品、『小品般若経』『浄名経』が引用されているが、同じ論法が用いられている。

この論法は、引用された経典が『法華経』以前に説かれたという前提に基づくわけであるが、このような経典の説時の前後関係も一応は吉蔵において承認されていたことを示す例である。しかし、吉蔵は、一般的には経典の説時の前後を決めるのに消極的であり、ときには否定的でさえある。たとえば、『大品玄意』には、『金剛般若経』と『大品般若経』の二経の説時の前後について、どちらが先かを確定することはできないことを述べ、次下に、

（『金剛般若経』と『大品般若経』の）二経の前後がそうである［確定できないこと］以上、五時（の『般若経』）や八部（の『般若経』の前後）もまた確定しない。ただ『般若経』の前後が確定しないだけでなく、すべての経や教えはこれにならって理解できる。それゆえ、『経』の中に「八相成道について、一々の相に八相を備える」とある。どうしてその時を確定することができるであろうか。

二経前後既爾、五時八部亦復不定。非但波若前後不定、一切経教例此可解。故経中云、八相成道、一一相中具足八

相。豈得定其時耶。（続蔵一―三八―一・二二右上）

と述べている。

②『法華経』の文を引用する方法。

法説・譬説・因縁説の三周において、教の権実と身の本迹が明かされていること、また、この三周の説をそれぞれ領解する文でも、この二つが明かされていることを示す。そして、身の本迹とは、生滅迹身に対して、無生滅本身が説かれているのであるから、『法華経』は常住を明かしていると主張している。たとえば、

迹身は無常である。生滅のないものを本身とする。本身は常住である。

迹身是無常。無生滅為本身。本身則常。（大正三四・三七五中）

とある。

③大涅槃と小涅槃の相違を三点から示し、大小二法身の区別を明かす方法。

三つの相違点とは、本性寂滅・非本性寂滅の相違、三界内外の惑をともに断じる相違、具衆徳・不具衆徳の相違である。すなわち、大涅槃は、本性寂滅であり、三界内外の惑をともに断じ、衆徳を具す涅槃であり、小涅槃は本性寂滅でなく、三界内の惑だけを断じ、衆徳を具さないことが示される。そして、大小二涅槃の相違を論じる目的は、大小二法身の相違を明かすためであることについて、

質問する。二つの涅槃の相違を取り挙げて、何を明かそうとするのか。

解答する。（二つの涅槃の相違に）ならって、二つの身の相違を明かそうとするのである。大小の二つの涅槃が相違する以上、大小の二つの法身もまた相違する。小乗の五分法身［戒・定・慧・解脱・解脱知見］は生滅無常の身である。大乗の法身は無生滅常住の身を意味するのである。もしこの経に法身を明かすことはやはりまだ無常であるならば、また当然この経に涅槃を明かすことも小乗に相違しないはずである。

問。挙二涅槃異、欲何所明耶。

答。欲例顕二身異也。大小二涅槃既異、大小二法身亦異。小乗五分法身是生滅無常身。大乗法身謂無生滅常身也。若此経明法身猶是無常者、亦応此経明涅槃不異小乗也。（同前・三七六中）

とある。すなわち、『法華経』は大涅槃を明かすので、常住の法身を明かすことになるというものである。

④　関河の旧説を引用して、法華常住説を裏づける方法。

吉蔵は、僧叡の『法華経後序』、河西道朗の『法華統略』（現存しない。もちろん吉蔵の『法華統略』とは別のものである）、慧観の『法華宗要序』、劉虬の『注法華経』（現存しない）、道生の『妙法蓮花経疏』の五文を引用して、法華常住説の裏づけとしている。ただし、吉蔵によれば、僧叡、慧観、道朗はただ仏身の常住の意義を明かすだけであるのに対して、劉虬、道生は常・無常という相対概念の把捉を突破超越する法身の側面を正しく捉えているので、劉虬、道生の方が高く評価される。

ここでは、関河の旧説として、僧叡、慧観、道生、劉虬、道朗の著作を引用しているが、仏身常住の問題を含めて、吉蔵の法華経疏には彼らの説に言及する機会が多い。(19)

⑤　「終帰於空」「復倍上数」に対する法雲の解釈を批判する方法。

『法華玄論』の十対の第一において示されていたように、法雲は薬草喩品の「終帰於空」と如来寿量品の「復倍上数」を文証として法華無常説を主張していたと言われている。このことは他の著作においても指摘されている。(20)

たとえば、『法華義疏』巻第八の薬草喩品を解釈する中では、「究竟涅槃、常寂滅相、終帰於空」（大正九・一九下）についての三人の解釈を挙げているが、その第一の解釈について、

ある人は「(釈尊が最初に成仏したのは)過去については塵や沙（ほど多い劫）を越え、未来についてはまた上の数の二倍であり、最終的に灰身滅智の無余涅槃に入るので、『最終的に空に帰着する』とある」と言っている。これは寿量品の仏が無常であると解釈しているのである。

有人言、雖過去過塵沙、未来復倍上数、終入無余灰断涅槃。故云、終帰於空。此釈寿量仏無常也。（大正三四・五六

二上）

と紹介している。また、同じく『法華義疏』巻第十や『法華遊意』にも同様な例を見ることができる。(21)

以上の資料の中で、『法華玄論』の十対の第一や、『法華義疏』巻第八には、法華無常説の主張者として法雲の名を出している。そこで、実際に、法雲がこのような説を唱えたかどうかを『法華義記』について調べてみると、(22)「終帰於空」については法雲の注釈は見られない。(23)「復倍上数」については、随文解釈の部分では、

第二に「諸善男子。我本行菩薩道時、所成就寿命今猶未尽」から、これ以下は不滅を明かす。

第二従諸善男子我本行菩薩道時所成就寿命今猶未尽、此下明不滅。（大正三三・六六九中）

とあるだけで、詳しい注釈は述べられていないが、巻第一の冒頭の経題釈の箇所（妙法の解釈）で論及されている。(24)

法雲は、『法華経』に明かす因果について、

因を明かすと万善を収めて一因とし、果を語ると復た上の（五百塵点劫の譬喩によって示された）数の二倍であるものを究極的な果とする。

明因則収羅万善以為一因、語果則復倍上数以為極果。（同前・五七二下）

と述べ、「復倍上数」を『法華経』に明かされる「果」の標識と見ている。そこで、法雲は、

今、妙法と言うのは、因と果との相対関係に基づく概念であるからである。昔に対して論じれば、昔日の因も果もともに麁であり、今日の因も果もともに妙である。

今言妙法者、是因果相待之名。対昔為論、昔日因果倶麁、今日因果倶妙也。（同前・五七三上）

と述べて、因の三義と果の三義について、二重に解説している。(25)第一重に明かされる果の三義とは、果体長・果義広・果用勝であり、その第一の果体長について、

今日の果の体が長いと言う理由は、昔、果を言う場合は、寿命が八十とか、七百阿僧祇とか言うだけであったからである。今日、果を明かす場合は、寿命が長遠で、（過去に成仏してから現在までの時間の）二倍を（未来の寿命

の）数とする。このため、下の経文に「寿命の無数劫は、久しい修行によって得たものである」とある。五百那由他阿僧祇の三千大千の国土（を抹りつぶしてできた）墨点を取って譬喩としている。「寿命はまたこれを超過する」と言うのは、ただ昔日にはこのような（長遠な）寿命がないからである。ところで、阿羅漢や辟支仏（の寿命）は無限の智慧によって延長された寿命ではない。そうならば、最終的に長遠な（寿命の）期間はない。このため今日の長遠な果を昔日の短い寿命に相対させる。昔が麁で、今が妙であるという、その意義はこのようなものである。

所以言今日果体長者、但昔言果、止言寿命八十七百阿僧祇。今日明果、寿命長遠復倍為数。是故下経文言、寿命無数劫、久修業所得。取五百那由他阿僧祇三千大千国土墨点取為喩。言寿命復過於此、但昔日無有如此之寿。然羅漢辟支不無辺際智所延之寿。然終自無有長遠之期。是故以今日長遠之果、対昔日短促之寿。昔麁今妙、其義如此。

(同前・五七三中)

と述べている。

第二重に明かされる果の三義とは、体広・用長・位高であり、その第二の用長について、

用が長いとは、果は何を用とするのか。ちょうど衆生を教化することを、その用とする。無量劫になるまで世間にとどまる理由は、神通力によって衆生を利益しようとすることによる。それゆえ用が長いのである。

用長者、果以何為用。正以化物為其用。所以住世至無量劫者、抝欲神通益物。所以用長也。(同前・五七三下)

とある。

初めの文は、昔日の仏寿は八十歳や七百阿僧祇に対して、『法華経』に明かす仏の寿命の長遠を述べたものであり、次の文は寿命長遠の理由として、神通益物を挙げている。すなわち、神通力によって衆生を救済するために無量劫まで世に住すると述べている。この神通益物については、

大悲の心は限りがなく、人を救済する心は行き詰まることはない。近くは神通の力を借り、遠くは大衆のあらゆる修行に動かされることによって、とうとう金剛心を延長してこの世にとどまることができ、寿命は限りなく衆生に

利益を与えることが無限である。

但大悲之意不限、度人之心無窮、近藉神通之力、遠由大衆万行之感、遂能延金剛心、留住於世、寿命無窮、益物無崖。（同前・五七二下―五七三上）

の文が大いに参考になる。ここには、神通の力を借りて金剛心を延長して世にとどまると明言されている。(26)

このように、『法華経』に明かされる仏は神通力によって寿命長遠であるというのが、法雲の基本的な認識であるから、『法華経』の寿命長遠も相対的な長遠にとどまる。この寿命長遠の相対性については、

この経に明かす長寿の意義について言えば、ただ昔の七百阿僧祇（の寿命）を短いとなし、今、（未来の寿命は過去に成仏してから現在までの時間の）二倍あるとするのを位が長いと呼ぶ。そうならば、今はそれ以上特別の長さはない。ただ昔の七百阿僧祇に続けるのを長いとする。たとえば長さ五丈の柱のうち、二丈を埋蔵し、ただ三丈だけを（地上に）出し、三丈を見て短いとする。さらにまた二丈を（地上に）出せば、長いという意義がある。ただし特別に長いということがあるのではない。ちょうど今の二丈を昔の三丈に続けて、五丈の用があるのである。寿命もまた同様である。昔の七百を短いとなし、今二倍あるとするのを長いとする。ただし特別の長さはない。短いものを続けて長いものを仕上げる。三丈は短く麁であって、今日の二倍あるとするのは長く妙であるのに異ならないのである。このことが特別の長さの意義のないことである。

就此経所明長寿之義、但昔七百阿僧祇為短、今復倍称位長。然今者更無別長、只続昔七百阿僧祇為長。如柱長五丈埋蔵二丈唯出三丈、覩三丈為短。又出二丈、則有長義。但無別有長。正以今二丈続昔三丈、有五丈之用也。寿命亦爾。昔七百為短、今復倍為長。但無別長、続短成長。無異三丈是短是麁今日復倍是長是妙也。此是無別長義。（五七三下―五七四上）

とある。五丈の柱を二丈だけ土に埋めて、三丈を土から出した場合、この三丈が昔日の七百阿僧祇であり、土に埋まった二丈も掘り出して五丈となったものが、『法華経』の「復倍上数」であるから、今昔の仏寿の相違は三丈と五丈で、

相対的な長短の差があるだけであるという意味である。

このように、法雲は「復倍上数」を『法華経』の仏寿の標識と見て、昔日の短寿に比較して、相対的な長遠を認めたが、その長遠が相対的であるかぎり、『涅槃経』に明かされる仏身の常住から見れば、なお無常であると結論されなければならなかったのであろう。したがって、法雲が「復倍上数」の文によって法華無常説を主張したという吉蔵の説は『法華義記』に徴するに、十分根拠のあることが判明した。

さて、「終帰於空」と「復倍上数」の二文を経証とする法華無常説を批判する吉蔵は、この二文について他の解釈を示さなければならない。「次別論寿量」の段の末尾においては、この問題が取り挙げられているのである。まず、薬草喩品の「終帰於空」の文を引用して、

　どうして最終的に無余（涅槃）に入って無常の身と智を捨てるのではないであろうか。

　豈非終入無余捨無常身智耶。（大正三四・三七七上）

という問いに対して、吉蔵は、

　光宅［法雲］のこの言葉は（経の）文の意味を知らないのである。

　光宅此言不識文意也。（同前）

と断言している。吉蔵の答を要約すると次のようになる。(27)

もし『法華経』における「涅槃空」が身智を滅することになるならば、『涅槃経』における「大涅槃空」も同じことになるのではないか。これは不都合であろう。また、身智が無常であるならば、仏と二乗の相違がなくなってしまうという矛盾が生じる。そもそも薬草喩品には二種の究竟が明かされているのである。「究竟至於一切種智」（大正九・一九中）は、仏の智果究竟（菩提）を表わし、二乗の人の智は究竟でないことを示している。また、「究竟涅槃、常寂滅相、終帰於空」（同前・一九下）は、仏の断究竟（涅槃）を表わし、二乗の人の断（煩悩を断じること）は究竟でないことを示しているのである。以上が、吉蔵の解釈の概略である。『法華義疏』巻第八でも、同じ解釈をなしている。(28)

また、

寿量［仏寿の量］を言う以上、どうして常住であろうか。

既言寿量、豈是常耶。（大正三四・三七七中）

という問いに対しては、実際の仏寿と、それの経典における表現とについて四句を挙げ(29)、その第二句として、

第二に本当は無量であるが、量が大空と等しいことを明かそうとするので、寿量と言う。とりもなおさずこの経［『法華経』］のことである。『金光明経』も同様である。

二者実無量、欲明量斉大虚、故言寿量。即此経也。金光明亦爾。（同前・三七七中）

と述べている。

次に、如来寿量品の「復倍上数」については、質問者は、

最終的に限界があるので、結局、無常なのである。

終有限極、故終是無常也。（同前・三七七下）

と解釈して、『法華経』自らが無常と説いているではないかと、吉蔵を難詰している。これに対して、吉蔵は、『法華経』には、仏が久しい間、成仏していると説かれているが(30)、「復倍上数」は、仏が久しい以前に常住を体得した時以後についての言葉であると解釈した。そして、常住を体得した時については、一生補処の菩薩である弥勒でさえ知ることができないのであるから、弥勒は「復倍上数」の意味する時、すなわち、常住を体得した以後の時間の長さについても知ることができない。つまり、弥勒も知ることができず、仏しか知ることができないのであるから常住であるという結論を出している(31)。また、「復倍上数」が仏の無始無終を示していると解釈している(32)。

このような「復倍上数」に対する解釈は、『法華義疏』巻第十でも基本的には同じであるが、より明瞭に説かれている。すなわち、

「復倍上数」と言うのは、上で過去に前のないことを明かすのに、三種の不可数がある。第一に世界が不可数であ

る。第二に世界を抹りつぶして塵とすることが不可数である。第三に成仏してからまたこの数以上の時間が経っているので、不可数である。凡夫・二乗・菩薩は最初の第一の（不可）数さえ知らない。まして他の二つ（の不可数）を知ることができようか。今、「復倍」と言うのは、不可数の不可数である。如来の寿命が数量を超出していることを示そうとする。このために（如来は）常住であるとする。

所言復倍上数者、上明過去無前有三不可数。一世界不可数。二抹世界為塵不可数。三成仏復過此数、故不可数。凡夫二乗菩薩尚不知初一数。況能知余二耶。今言復倍者、則是不可数不可数也。欲顕如来寿出数量表。是故為常。（同前・六〇六下）

とある。過去に三種の不可数があり、未来はその二倍であるから、不可数の不可数であり、如来の寿命は数量を越えた常住であると述べている。[33]また、仏の「無終」については、

今、後［仏の寿命の終わり］がないと言うのは、ただ凡夫、二乗や菩薩がその後［仏の寿命の終わり］を知らないだけではない。さらにまた、一たび法身を体得すると、結局（仏は）滅することがない。この二つの意義を備えるので、「倍」と呼ぶのである。

今言無後者、非但凡夫二乗及菩薩不知其後。又一証法身、則畢竟無滅。具此二義、故称倍也。（同前・六〇七上）

とある。また、『法華統略』巻六には、直ちに常住を論じるよりも、「復倍上数」という表現の方が優れていると指摘していて興味深い。[34]

このように、吉蔵は「復倍上数」を仏寿の常住を示すものと解釈したのであるが、この解釈は天親の『法華論』に、「所成寿命復倍上数」とは、この文は如来の命が常住であることを示す。巧みな方便によって多数を示す。それゆえ、上の数量を超過するので数え知ることができない。

所成寿命復倍上数者、此文示現如来命常。善巧方便顕多数。故過上数量、不可数知。（大正二六・九下）

とある文に一致しているので、吉蔵はこの『法華論』の文を見て感激したと述懐している。[35]法華常住説を主張する吉蔵

にとって、『法華論』の文は大きな自信を与えたことであろう。

また、「復倍上数」の文のみを根拠に無常と主張し、その直前の「寿命無量阿僧祇劫、常住不滅」(大正九・四二下)をまったく無視しているのは不当であると批判している。(36)

このように、吉蔵は法雲に代表される法華無常説に痛烈な批判を浴びせているが、究極的には、吉蔵の真意は、常・無常の相対概念による把捉を突破超越したところにあることを看過してはならないと考える。すなわち、今、この経の究極的な法身はあらゆる否定によっても否定することができず、あらゆる肯定によっても肯定することができず、『涅槃経』や『華厳経』と異ならないことを明かす。常住であると言うことさえできないのであるから、どうして無常であると言うことができようか。それゆえ、果妙と名づける。この因と果とが妙であるから、妙法と名づける。

今明是経究竟法身百非不非百是不是与大経及華厳不異。尚不可言常、豈可言是無常耶。故名果妙。以此因果妙、故名為妙法。(大正三四・三七八中)

とある。したがって、『涅槃経』に明かされる常住の説についても、『法華玄論』巻第三に、

『涅槃経』に常住を明かすことは、これは対治悉檀であり、究極的な説ではない。

涅槃明常者、此是対治悉旦(底本の「且」を改める)、非究竟説。(同前・三八七下)

と言われている。何ものにも執らわれない無所得を標榜する吉蔵の思想をよく示す解釈であると言えよう。

三 『法華遊意』において

『法華遊意』においては、『法華経』譬喩品の「是乗微妙　清浄第一　於諸世間　為無有上」(大正九・一五上)を詳釈して、一乗が妙であるという結論を得た後に、

質問する。今、一乗を妙であると明らかにするが、古い説とどこが相違するのか。

問。今明一乗為妙、与旧何異。（同前・六四〇上）

という問いを設けて、次下に、これに答えて、『法華経』の仏身の常住・無常について三説を紹介している。

第一説は法雲の法華無常説である。[37] すなわち、

第一に、「この経は一乗の因果を明らかにしているけれども、やはり無常の果を受ける。そこで文には『（仏の寿命は）過去については塵や沙（ほど多い劫）を越え、未来についてはまた上の数の二倍である』とある。さらにまた、薬草喩品には『究極的な涅槃であり、常に静かに滅している様相であり、最終的に空に帰着する』とある。『最終的に空に帰着する』とは、最終的に身・智を灰のように滅して無余涅槃に入ることである。それゆえやはり無常である。『大涅槃経』まで至って、はじめて常住を明らかにする。無常である以上、当然麁であるはずである。ただし、前の多くの経が（仏の寿命は）過去については塵や沙（ほど多い劫）を越え、未来についてはまた上の数の二倍であるということをまだ明らかにしていないのに対して、この経を讃えて妙とするだけである。もし『涅槃経』の教えに対すれば、やはり麁である」とある。

一云、此経雖辨一乗之因、猶感無常之果。是以文云、過去過塵沙、未来復倍上数。又薬草喩品云、究竟涅槃、常寂滅相、終帰於空。終帰於空者、終灰身滅智、入無余涅槃。故猶是無常。至大涅槃、方辨常住。既是無常、則応是麁。但対前諸経未辨過去過塵沙未来復倍上数。故歎此経以為妙耳。若望涅槃教、則猶是麁也。（同前）

とある。

第二説については、

第二に、「この経は常住を明らかにしたが、やはりまだ明瞭にではない。ただし不十分に常住を明かしている。そうである理由は、この経はまだ八倒［無常・苦・無我・不浄であるものを常・楽・我・浄と見なす凡夫の四顚倒と、常・楽・我・浄であるものを無常・苦・無我・不浄と見なす二乗の四顚倒を合わせたもの］を取り除かず四徳［大涅槃の有する常・楽・我・浄の四種の徳］を明かしていない。ただ寿命が無窮であることを明かすだけであるので、

不十分に常住を明かすというのである。『涅槃経』の教えに至って、はじめて明瞭に常住を明らかにする」と解釈する。

第二釈云、此経已辨於常、猶未顕了。但是覆相明常。所以然者、此経未除八倒、不明四徳。但明寿命無窮、故是覆相辨常。至涅槃教、方顕了辨常。（同前）

と紹介されており、『法華義疏』巻第十によれば、四時教判に執著する者の説と規定されている。[38] 四時教判についての吉蔵の解説は、『大品遊意』に、

第一に、多くの法師が四教（の教判）を作る。『阿含経』を最初とし、『般若経』『維摩経』『思益経』『法鼓経』『楞伽経』などを第二とし、『法華経』を第三とし、『涅槃経』を第四とするのである。

一者諸法師作四教。阿含為初、波若維摩思益法鼓楞伽等為第二、法華為第三、涅槃為第四也。（大正三三・六六中）

とある。[39]『法華玄義』によれば、この四時教判は宗愛法師が唱えたもので、荘厳寺僧旻（四六七―五二七）も用いたとされる。[40]

第三説については、

第三に、「自ら小乗の教えは無常で不十分な説を明らかにしている。すべての大乗経はみな余すことなく明瞭に常住を説くものである」と解釈している。

第三釈云、自小乗之教、則辨無常覆相之説。一切大乗教皆是常住顕了無余。（大正三四・六四〇上）

と紹介されており、『法華義疏』巻第十によれば、半満二教の教判を用いる者の説である。[41] この半満二教の教判については、吉蔵も智顗・灌頂も菩提流（留）支の説としている。[42]

以上、三説の内容を紹介したが、要約すると、第一説は『法華経』の仏身を無常とする説、第二説は『涅槃経』が明瞭に常住を明かしているのに対して、『法華経』は覆相という仕方、すなわち、明瞭ではない仕方で常住を説いているという説、第三説は大乗経典はすべて常住を明かしているから、『法華経』もその例外ではなく、常住を明かしている

という説である。吉蔵は、『法華経』の仏身の常住について議論するときには、しばしばこの三説を取り挙げて論評している。[43]

さて、吉蔵は、この三説に対して、

最初の解釈は下根の人であり、次の解釈は中根の人であり、第三（の解釈）は上根の人である。そうである理由は、最初の解釈は法の悪口を言う過失がとても深いので下根である。次の説は（法を）非難することが少し軽いので中根と呼ぶ。第三（の解釈）は、やっと言葉は究極的であるが、執らわれれば迷いとなる。それゆえ上根の人である。これらはみな有所得について、自ら三段階を開く。

初釈是下根之人、次釈是中根之人、第三是上根之人也。所以然者、初釈為謗法過甚深、故是下根。次説毀呰少軽、秤為中根。第三乃言究竟、而封執成迷教、故是上根人也。此皆就有所得中、自開三品。（同前）

と総評している。[44] ここでは、三説を立てるものの根（宗教的能力）を三段階に分類している。『法華経』の仏身を無常と見る第一説のものは下根であり、不十分な常住と見る第二説のものは中根であり、明瞭な常住と見る第三説のものは上根と規定される。その理由は、第一説が最も謗法の過失が重大であるから下根と厳しく評価される。謗法とは、ここでは『法華経』を誹謗することである。第二説は謗法の程度が少し軽いので中根とされる。第三説の『法華経』が仏身の常住を説くということはまったく正しいが、常住であることに執らわれれば迷いとなってしまう。前の二者に比べれば上根とされる。そこで、謗法の過失が最も重い第一説に対する吉蔵の批評が最も詳しい。

第一説に対する吉蔵の批判は、次の四点から構成されている。すなわち、

第一に『法華経』以前の教えによってこれを非難する。第二に『法華経』そのものの文によってこれを批判する。第三に関河の古い説を捜す。第四に理論的に推しはかり非難する。

一用法花前教為難。二用法花正文責之。三尋関河旧説。四以義推難。（同前）

とある。この四点からの法華無常説に対する批判は、そのまま吉蔵の法華常住説の論証となる。そこで、すでに考察し

た『法華玄論』の「次別論寿量」の段の論証方法と比較すると、『法華遊意』では『法華玄論』の第三の大小二涅槃の比較による方法がなく、別に第四に十項目にわたる論証があることに気づく。しかし、より詳しく検討すると、大小二涅槃の比較による方法は、『法華遊意』では、第二の「用法花正文責之」の段に、部分的に活用されている。[45] また、『法華玄論』の第二の方法、すなわち、『法華経』の文証を引用する方法と、『法華遊意』の第二の方法とは、同じく『法華経』の文を引用して、仏身の常住を論証するのであるが、その視点はやや相違する。[46]

ここでは、『法華遊意』において、新しく取り挙げられた第四の方法について考察する。これは、十種の理論的な根拠から法華常住説を主張するものであるが、すべてが『法華遊意』において新しく説き出されたものではなく、すでに『法華玄論』において指摘されていたものもあるので、その点の比較をも試みる。以下、原文を引用し、根拠の有効性を検証しながら、順に考察する。

① 第一に、この経に因果を明かすけれども、妙という意義は果にある。因がまだ完全究極でない場合は、やはりまだ妙ではない。仏果がやはり無常である場合は、無常であれば苦である。無常・苦である以上、無我・不浄であり、かえって麁法である。どうして妙と名づけようか。

一者此経雖明因果、而妙義在果。因未円極、則猶未妙。若仏果猶是無常、無常則苦。既無常苦、則無我不浄、乃是麁法。何名為妙。(同前・六四〇下)

第一の根拠は、『法華経』は因果を明かしているけれども、果こそ妙と呼ぶのに足るのであって、その果が無常であるならば、それは妙法ではなく、実に麁法となってしまうというものである。つまり、妙法である以上、常住の果(仏果)であるはずである。これは妙法の内実を確定することによって、その内実と矛盾する仏身無常説を批判する方法である。妙法の内実をどのように確定するかには、解釈者の恣意が混入することも十分ありうるが、経題の妙法を分析することには一応の妥当性が認められる。

妙の意義がまさしく果にあるということは、すでに『法華玄論』巻第二に、

道理によって言うと、ただ果だけが妙である。因乗がまだ究極でないと、妙でないのである。

以理言之、唯果妙耳。因乗未極、則非妙也。(同前・三七二上)

とある。この考えに基づいて、妙となすべき仏果が無常であるならば、それは実際には麁法であるという考えは新出の考えである。

② 第二に、『(法華)経』には「一つの偉大な仕事という理由のために世間に出現する」とある。どうして始めから終わりまで無常で不完全な麁法によって衆生を教化するはずがあろうか。これは父子の情け深い心に背き、仏たちの本心を傷つける。

二者経云、為一大事因縁、故出現於世。何容終始以無常不了麁法以化物耶。此則乖父子恩情、傷諸仏本意。(同前・六四〇下)

第二の根拠は、『法華経』には仏が一大事の因縁のためにこの世に出現したことが説かれており、仏が一生涯、最後まで仏身の無常という不完全な麁法だけを説くというのであれば、それは父子の関係にたとえられる仏と衆生との愛情あるべき関係に違反し、衆生を救済するという仏たちの本心を破ることになってしまうというものである。『法華経』の後に『涅槃経』において仏身常住が説かれるという法雲にとっては、『法華経』において仏身常住が説かれなくとも一向に差し支えがないので、この批判はこれだけでは無効である。後に出る第九の根拠に見られるように、『法華経』が仏の最後の説法である場合があるということを合わせ見なければならない。

この第二の根拠は新出の考えであるが、『法華玄論』巻第一において、『法華経』と『華厳経』とが同じく一乗を説くものであるという考えに基づいて、『法華経』が未了義ならば、『華厳経』も未了義となり、その結果、

もし仏が最初に成道して、すぐに不完全な教えによって衆生を教化するならば、これはとりもなおさず父子の情け深い心に背き、仏たちの本心を傷つける。

若仏初成道即欲以不了義化物者、此即乖父子恩情、傷諸仏本意。(同前・三六六上)

と言われているが、この考えを応用したものと評せよう。

③ 第三に、前に一乗は昔の三乗と異なることを明かし、後に常住は昔の無常と異なることを明かす。一乗は昔の三乗と異なるから、一乗を薬となして三乗の病を破ることができる。常住は昔の無常と異なるから、また常住を薬となして無常の病を破ることができる。これが（三乗の病と無常の病の）両方を治療するという意義である。もし今やはりまだ無常であるならば、ただ一乗によって三乗を破ることがあるだけで、常住によって無常を破ることがないので、病を治療することはまだ完全でなく、理を明らかに示すことも十分でない。

三者前明一乗異昔三乗、後明常住異昔無常。以一乗異昔三乗、故得以一乗為薬破於三病。以常異昔無常、故亦得以常住為薬破無常病。則是双治之義。若今猶是無常者、但有以一破三、無有以常破無常、則治病未円、顕理不足。（同前・六四〇下）

第三の根拠は、『法華経』は一乗によって三乗の病を対治・治療し、仏身の常住によって無常の病を対治・治療するのであって、『法華経』の仏身が無常であるならば、無常の病を対治することが欠けてしまうというものである。『法華経』が二つの病を対治するという前提が証明されていないので、この批判は無効である。

この第三の根拠は、『法華玄論』の巻第二の十対の中の「第五明双治」[47]と同じである。

④ 第四に、もし一乗は三乗と異なるけれども、一乗の果がやはりまだ無常であるならば、また昔の異なる三乗と同じである。最後まで三乗であるならば、一乗の教えはない。両方を治療するということはまったくないのである。

四者若一乗異三、而一乗之果猶是無常者、則還同昔異。終是三乗、則無一乗教。都無両治也。（同前）

第四の根拠は、③において、もし仏身が無常であるならば、一乗によって三乗の病を対治することだけがあって、常住によって無常の病を対治することはなくなると指摘したが、ここでは最終的に一乗によって三乗の病を対治することもなくなってしまうというものである。一乗は、因位にある菩薩を仏果に運ぶのであるから、その仏果が無常で不完全なものであるならば、乗も不完全なものとなるということを言ったものであろう。この主張自身は妥当な考えであるが、

仏身無常説の批判には直接関係がない。むしろ、これは第三の根拠に含ませるのが妥当であり、『法華遊意』の形式的な特色である十項に整理するという形式美の追求が反映しているのであろう。

この第四の根拠は、『法華玄論』の「第五明双治」の段に、

結局は無常であると言うならば、また当然昔日は麁の三乗、今日は妙の三乗で、結局は三乗があることになるはずである。

終是無常者、亦応昔日麁三今日妙三終有三也。（同前・三七三上）

とあるのと共通するものなのである。

⑤　第五に、さらにまた、もし今の一乗が昔の三乗と異なるけれども、無常である点はやはり昔と同じならば、因は声聞と異なり、果は阿羅漢と同じである。すべて意味をなさないのである。

五者又若今一異昔三、而無常猶同昔、則因異（底本の「果果」を改める）声聞、果同羅漢。都非義也。（同前・六四〇下）

第五の根拠は、一乗を説くという点では昔と異なり、仏身の無常を説くという点では昔と同じであるならば、因は声聞と異なるが、果は阿羅漢と同じことになり、一貫性がないというものである。一乗とは菩薩が仏になる教えである。つまり、因は菩薩で声聞と異なるが、果は無常とされるから、仏果ではなく阿羅漢の果となってしまうと批判する。これは、仏はすべて常住であるという前提に立つものである。ところが、八十歳の寿命の釈尊や七百阿僧祇の釈尊はいずれも無常の存在であることは事実であり、このように無常と規定される仏果の存在を認める以上、この批判も有効性を持ち得ない。

これは、『法華玄論』の十対の中の「第二明因果義」の段に、

さらにまた、因は声聞と相違し、果は阿羅漢と同じである。そうである理由は、三乗を集めて一乗に帰着させるので、因は声聞に相違する。やはりまだ無常であるので、果は阿羅漢と同じである。

又因異声聞、果同羅漢。所以然者、会三帰一、故因異声聞。猶是無常、故果同阿羅漢。(同前・三七二中)

とあるのと共通である。

⑥ 第六に、前の文には身子を請願の主とすることを明かすけれども、身子は小乗のなかの究極であり、(三乗)の異に執らわれる究極である。それゆえ、一乗を説いて、小乗を改めて大乗に入らせ、(三乗の)異を捨て(一乗の)同に帰着させるので、大乗には小乗を収め取るという意義があり、小乗には大乗を喜ぶという道理がある。それで初分の経は、機と教とが合致している。後分の経は弥勒を請願の主とする。弥勒は因位の究極であり、無常の究極である。もし仏果がやはりまだ無常であると説けば、果には因を収め取るという道理はなく、因には果を喜ぶという意義はない。かくて機と教とが互いに背くのである。

六者前文明身子為請主。而身子小乗中之極、執異之窮。故説一乗令改小入大捨異帰同、則大有接小之義、小有欣大之理。則初分経機教符会。後分経弥勒為請主。弥勒是因位之窮、無常之極。若説仏果猶是無常、則果無接因之理、因無欣果之義。便機教相乖也。(同前・六四〇下)

第六の根拠は、次のとおりである。『法華経』の初分は身子＝舎利弗が方便品において仏に説法を懇請する。この舎利弗は小乗の中で最高位のものであり、三乗が異なるということに執らわれる最大の人であるから、この舎利弗に対して一乗が説かれることは、舎利弗の機と一乗の教とがまったく合致している。これに対して、『法華経』の後分は弥勒菩薩が従地涌出品において仏に説法を懇請する(具体的には地涌の菩薩について質問すること)。この弥勒菩薩は一生補処の菩薩(次に生まれるときは成仏することのできる菩薩)と言われるのであるから、菩薩としての最高位である。換言すれば、本文にあるように因位の究極であり、無常の存在の中では最高位なのである。このような弥勒菩薩が質問をしているのであるから、答えとして説かれることが仏身の無常であっては、弥勒菩薩の機と仏身無常説の教とが合致しないというものである。この根拠は『法華経』における質問者の資格と、それに対する答えの内容との相関関係に基づくもので、ある程度の妥当性を有するものと考えられる。

これは『法華玄論』の十対の中の「第四対二縁」の段に、
声聞に対して説くとは、身子を小乗の中の究極とする。……菩薩に対して説くとは、弥勒を因行［因位の修行］の究極とする。
対声聞説、身子為小中之極。……対菩薩説、弥勒為因行之極。（同前・三七二下）
とあるのと共通である。

⑦　第七に、天親は寿量品には三身を明かしていると解釈している。仏陀伽耶で成仏するものを化身となし、久しい以前成仏して寿命が無量であるものを報身となし、「生死や退いたり出たりすることがなく、真実でもなく、虚偽でもなく、同一でもなく、別異でもない」ものを法身となす。三身を残らず明かす以上、どうして常住でないことがあろうか。
七者天親釈寿量品明於三身。伽耶成仏為化身、久已得仏寿命無量為報身、無有生死若退若出非実非虚非如非異為法身。既具明三身、豈非是常住。（同前・六四〇下―六四一上）
第七の根拠は、天親『法華論』に、如来寿量品の文が三種の仏の菩提（応仏菩提・報仏菩提・法仏菩提）を明かしていることを権威ある解釈として、『法華経』が応身（化身）・報身・法身の三身を明かすことを述べ、その中の法身は当然常住の存在であるから、『法華経』には仏身の常住が説かれるというものである。吉蔵は『法華論』の権威を認め、『法華玄論』以来、しばしばこれを引用している。この根拠は他の権威を借りるものであるが、ある程度の有効性を持ち得ると思われる。
この根拠は、『法華玄論』巻第九の「論寿量仏義」の段において、「下云復倍上数、猶是無常」（同前・四三七上）という解釈を批判する中で、
寿量品にもまた三身を備えている。『法華論』には「……」とある。
寿量品亦具則（「則」は衍字か、「足」の誤りであろう）三身。法華論云、……（同前）

とあるのと共通なものである。また、『法華玄論』巻第一の序説経意にも見られる。(48)

⑧ 第八に、『涅槃経』菩薩品には「たとえば『法華経』において八千の声聞は記別を受けて大きな果実を完成することができたようなものである。あたかも秋に収穫を行い、冬に貯蔵してそのほかに何もすることがないようなものである」(49)とある。それゆえ『法華経』が十分に真理を示した究極的なものであることが分かる。どうして常住を明かさないであろうか。

八者涅槃経菩薩品云、如法花経八千声聞得受記別成大果実。如秋収冬蔵更無所作。故知法花顕了究竟。豈不明常耶。（同前・六四一上）

第八の根拠は、『涅槃経』自身が『法華経』における声聞授記に言及していることを取り挙げて、『法華経』を究極的な教えと結論づけ、したがって、仏身の常住を明かしているというものである。『涅槃経』における『法華経』への言及は、八千の声聞は記別を受けたが、一闡提は例外であることを言いたかったのであるから、吉蔵の解釈にはやや無理があるようである。

『法華玄論』巻第一の「序説経意」で、

質問する。何によって『法華経』に至るとすぐに悟って、『涅槃経』を必要としないことが分かるのか。

問。何以知至法華即了悟不須涅槃耶。（同前・三六七中）

という問いに対して、この『涅槃経』の文を引用して、

それゆえ、『法華経』に至るとすぐに仏性を知り、悟ことができたことが分かるのである。

故知至法華時即知仏性已得了悟也。（同前）

と答えている。『法華玄論』の文は常住でなく、仏性についての議論であるが、その論理は同じである。

⑨ 第九に、二万の日月灯明仏は『法華経』を説いてからそのまま涅槃に入った。真理を十分に示した法を説いてから、その後涅槃に入ったことが分かるはずである。もしまだ真理を十分に示した法を説かないならば、そのまま涅槃に

入ることはできないのである。

九者二万日月灯明仏説法花経竟、便入涅槃。当知説了義之法已竟、然後滅耳。若未説了義之法、則便不得滅也。（同前・六四一上）

第九の根拠は、日月灯明仏は『法華経』を説いて、そのまま涅槃に入ったのであるから、『法華経』が究極的な教えである。なぜならば、究極的な教えを説かないままで、仏が涅槃に入ることはありえないからであるというものである。これはある程度の有効性を持ち得ると思う。

これも⑧と同様、『法華玄論』の「序説経意」で、『法華経』が了義経であることを論証するために、また、二万の日月灯明仏は『法華経』を説いてからそのまま涅槃に入った。それゆえ、『法華経』を聞いて究極的に悟ったので、『涅槃経』を説く必要がないことが分かるのである。

又過去二万日月灯明仏説法華竟、便入涅槃。故知聞法華経已究竟悟不須説涅槃也。（同前・三六七中）

と述べられているのと共通である。

⑩　第十に、もし品に如来寿量と題目をつけることがそのまま無常であると言うならば、ここに四句がある。第一に無量であるものを無量であると説く。『涅槃経』に「ただ仏だけが仏の寿命が無量であると見る」(50)とあるようなものである。第二に有量であるものを有量であると説く。釈迦（の寿命）がちょうど八十年であるようなものである。第三に有量であるものを無量であると説く。無量寿仏のようなものである。第四に無量であるものを有量であると説く。『金光明経』、乃至、この経［『法華経』］である。また『華厳経』に「如来の深遠な境界は、虚空とその量が同じである」(51)とあるようなものである。

十者若言題如来寿量便是無常者、此有四句。一無量説無量。如涅槃云唯仏覩仏其寿無量。二有量説有量。如釈迦方八十年。三有量説無量。如無量寿仏。四無量説於有量。如金光明経乃至此経。亦如花厳云如来深遠境界其量斉虚空也。（同前・六四一上）

第十の根拠は、如来寿量品という品名が仏の寿命の有限性を意味すると誤解される危険性を除くために、実際の仏寿の有量・無量と、それの表現との関係を四句に整理している。すなわち、無量を無量と説く・有量を無量と説く・有量を無量と説く・無量を有量と説く、という四つの場合である。『法華経』は第四の立場であり、表現は有量のようであるが、真実には無量であるというものである。これは、経の表現とその意味するものとの関係は多様であることを指摘したもので、この指摘そのものは説得力を持っていると思われる。『法華経』に関しても、品名からすぐに有限の寿命であると短絡させる解釈を批判する力は持っていると考えられる。ただし、『法華経』が逆に無限の寿命を説いているかどうかは、内容によって判断されるべきであるから、仏身無常説そのものを批判する根拠としては不十分であろう。

この根拠は、すでに引用したことがあるが、『法華玄論』巻第二に、

> 今、四句のあることを明かす。……第二に本当は無量であるが、量が大空と等しいことを明かそうとするので、寿量と言う。とりもなおさずこの経［『法華経』］のことである。『金光明経』も同様である。
>
> 今明有四句。……二者実無量、欲明量斉大虚、故言寿量。即此経也。金光明亦爾。(同前・三七七中)

とあるのと等しい。

以上、やや厳しく吉蔵の第四の理論的批判を検討してきたが、あまり説得力を持っているとは言えない面が目だったようである。しかし、だからと言って、仏身無常説に根拠があると言うのではない。

また、『法華玄論』との比較対照を要約すると、①、②以外のものはすべて『法華玄論』にすでに説かれていたものである。しかも、①、②もその基本となる考えは、『法華玄論』に求めることができることは前述のとおりである。③から⑩までは、③、④、⑤、⑥は十対に、⑩は「次別論寿量」に、それぞれ類似の説が求められ、⑦、⑧、⑨は「序説経意」に求められた。なお、⑦は類似の説が巻第九の「論寿量仏義」にも出ていた。したがって、『法華遊意』の十義はそのほとんどすべてが『法華玄論』においてすでに論及されていたもので、『法華遊意』における吉蔵の工夫は、『法華玄論』において散説されていた論点を十義として整理することにあったと言うべきである。『法華遊意』の形式的特

色として十という数によって議論、論点を整理することがあることはすでに述べた。

以上、やや詳しく第一説に対する吉蔵の批判を考察してきた。次に、吉蔵は、『法華経』が顕了に常住を明かしているという立場（これは吉蔵にとっては、第一説に対する批判によってすでに論証されたと考えられている）から、覆相して常住を説くという第二説も当然批判されるべきであり、内容的にはすでに批判が終わっていると考えられたのである。ただし、もし吉蔵の言うように、『法華経』が顕了に常住を明かすならば、『涅槃経』を説く必要がどこにあるのかが問題となり、議論されている。(52)

次に、『法華経』が仏身の常住を明かしているとする第三説に対しては、一応正しいが、まだ究極的な立場ではないと批判している。たとえば、

もし常住に執らわれれば、生死が断滅すると考える。これはかえって断見と常見との二見であり、中道に背く。

若執常住、則計生死断滅。此乃是断常二見、乖傷中道。（同前・六四一中）

とか、

それゆえ、断常に執らわれれば、（断常の）二見に堕落し、仏でもないし、妙でもないことが分かる。

故知執断常則堕二見非仏非妙。（同前）

と批判している。仏身の常住に執著すれば、他方で生死が断滅するという断見に陥ることになる。これは、仏身（後出の表現では涅槃）と生死を対照させて、前者が常住、後者が無常と固定的に見ることであり、それぞれ常見、断見となる。この断常の二見は中道を傷つけることになって、誤った考えであることを指摘したものである。

無常説を痛烈に批判して、法華常住を立証した吉蔵が、常住に執著することをも厳しく批判するところに、何ものにも執著しない無所得を根本とする吉蔵の思想的立場がよく反映されている。無常に対して常住を主張することと、無常も常住もともに否定超越することとは一見矛盾するかのようであるが、体・用の概念を応用して、巧みに説明されている。すなわち、

ところで、能乗の仏が常住でもなく無常でもない以上、所乗の法もまた三でもなく一でもない。ただし昔の三に対するがために、強いて一と讃える。昔、仏が無常であると言ったのに対するために、かりに常住であると説くだけである。一を説き常住を説くのを用妙と名づける。常住でもなく無常でもなく、三でもなく一でもなく、言葉で捉えるべき様相が静かに滅しているのを体妙と呼ぶ。

然能乗仏既非常非無常、所乗之法亦（底本の「非常非無常所乗之法亦」を甲本によって削る）非三非一。但為対昔三故強歎為一、為対昔謂仏無常故仮説常耳。説一説常、名為用妙。非常非無常不三不一言辞相寂滅、秤為体妙。（同前・六四二下）

とある。吉蔵の立場は常住と無常という相対的次元を越えたところに置かれているのであり、この点を体妙・用妙という概念を用いて説明している。すなわち、常住でもなく無常でもなく、一乗でもなく三乗でもない、あらゆる言葉による規定を越えたものが体妙と規定され、その究極的立場を踏まえながら、言葉による表現を認める相対的次元に降り立って、無常に対して常住を明かし、三乗に対して一乗を明かすことを用妙と規定している。

前述したように、吉蔵の当面の課題は、梁代の法華学の第一人者であった法雲の法華無常説を批判することであった。そのため、勢い、吉蔵は法華常住説を論証することに精力を注いだが、これはいわば応病与薬的なものであり、吉蔵の真意は、常・無常の相対概念による把捉を突破超越した道、あるいは理を体得することにあることを正しく捉えるならば、法華常住説もやはり常住の病とも言うべきものに陥る危険性をはらんでいることに自覚的でなければならないであろう。

四　『法華統略』において

『法華統略』における「法」の解釈の冒頭において、吉蔵は、

この経は総じてはただ一つの妙があるだけであるが、別しては二種（の妙）に開く。第一に果妙、第二に因妙であ

る。ところが、妙と呼ぶ以上、本当はその因果や四句までを論じることはできない。……ただし、名称と様相を越えたものについて、衆生のために、強いて名称と様相によって説き、因果の法門を開く。

此経総唯一妙、別開二種。一者果妙、二者因妙。然既称為妙、実不可論其因果乃至四句。……但無名相中為衆生故強名相説、開因果法門。（続蔵一―四三―一・二右下）

と述べている。『法華経』は総じては一つの「妙」を明かすだけであるが、別しては果妙と因妙の二種に開くことができる。真実には、「妙」と規定される「法」は無名相なのであるが、衆生のためにという限定条件のもとで、因果という名相の存在意義が承認されるというものである。そこで、『法華統略』の「法」の解釈は、具体的な内容としては、因妙、果妙についての議論から構成されている。つまり、「妙法」という概念においては、「妙」は「法」の形容語であり、「法」が具体的な内容を示す。その内容を、「因」と「果」の二つの視点から明らかにするわけである。このように、「法」を因果と捉える視点は『法華玄論』『法華遊意』にも共通している。(53)

そこで、『法華統略』には、

果人［仏果を得た人、つまり仏のこと］の体得したものに焦点を合わせて果妙と名づけ、因人［仏果を得る以前の修行者］の修行の内容を因妙と呼ぶ。

約果人所証名為果妙、因人所行称為因妙。（同前）

と規定される「因果の法門」が説かれる。

次に、吉蔵は実際の『法華経』の構成を因果の視点から、次のように整理している。すなわち、

経の前後について分けると、最初から嘱累品までは正面から果妙を明かし、傍ら因妙を明かす。薬王菩薩本事品から普賢菩薩勧発品までは正面から因妙を明かし、傍ら果妙を明かす。

就経初後分之、従初竟嘱累正明果妙、傍明因妙。従薬王訖普賢正明因妙、傍明果妙。（同前）

とある。「正面から明かす」の方に着目すると、序品から嘱累品までの前分が果妙、薬王菩薩本事品から普賢菩薩勧発

品までの後分が因妙[54]をそれぞれ明かしていることになる。

このような『法華経』の構成の二分法と、因妙、果妙の適用は『法華統略』独自のものである。因から果が生じるという一般的な立場からは、前因後果が相生次第（生成の順序）なのであるが、この『法華経』における前果後因はどのような順序であるかが問題となる。吉蔵はこの問いに対して、前果後因は「説門の次第」（衆生に法を説く場合の順序）であるとし、その理由について、

先に妙果を示す必要がある。この妙果を喜んで、はじめてやっと因を修行する。このために先に果であり後に因である。

要先示妙果。欣此妙果、方乃行因。是故先果後因。（同前・三右上）

と述べている。また、別に『法華経』は三果（三乗のそれぞれの果報）の権実を明かすという立場から、

昔は三乗の果について、これは究極的であることを明かした。方便の門を閉じ、真実の意義を隠すことを意味する。今は（阿羅漢と縁覚という）二つの果が方便であり、（仏という）一つの果が真実であることを明かす。それゆえ、方便の門は開かれ、真実の様相は示される。このために、先に果を明かし、後にはじめて因を論じる。

昔明三乗之果此是究竟。謂閉方便門隠真実義。今明二果為方便一果是真実。故方便門開、真実相顕。是故先明於果、後方辨因。（同前）

とも答えている。

ところで、『法華玄論』『法華遊意』と同じく[55]、『法華統略』においても、因妙、果妙のうち、真に妙と言われるのは果妙であり、果妙に依存してのみ因妙が成立すると述べられている。すなわち、

果は累［煩悩］がすべて静まり、徳がすべて完全であって、妙と呼ぶことができる。因の意義はそうでない。それゆえ、妙はまさしく果に名づける。

果累無不寂、徳無不円、可得称妙。因義不然。故妙正目果。（同前）

とある。

さて、序品より嘱累品までは正面から果妙を明かしていると言われたのであるが、吉蔵はこの果妙の内容を四種に分析して、「妙」の内実を明らかにしようとした。四種とは、所乗法妙・能乗人妙・寿命妙・国土妙である。これは『法華統略』独自の説である。この四妙は、意義にしたがって四種に分けられたものであり、その本体は同じであると述べられ、(56)さらに四種に分けられる理由については、

運ぶ作用が自在であることに焦点を合わせるので、乗と名づける。最高の人［仏］はこれを身とするので、法身と呼ぶ。始めと終わりという意義がないので、これを寿と名づける。聖人［仏］が（身を）寄せ住む場所なので、これを土と呼ぶ。

約運用自在、故名為乗。至人以此為身、秤為法身。無始終義、目之為寿。聖所栖託、称之為土。（同前・二左下）

と論じている。

次に、四種の妙のそれぞれについて考察する。吉蔵は、一々の妙に四段階があると述べ、麁妙の判別を四段階にわたってなしている。そして、第一より第二、第二より第三になるにつれて、解釈が深まり、最後の第四に至って、何ものにも執著しないという無所得の立場を明らかにしている。そこで、第一の所乗法妙の四段階の麁妙については、原文を引用して紹介することにし、他の三妙は要点を示すことにする。便宜的に、番号を付して引用する。

① 昔の二乗の法は究極的でないので妙ではないのに対して、一乗の法は究極的であるから妙とする。

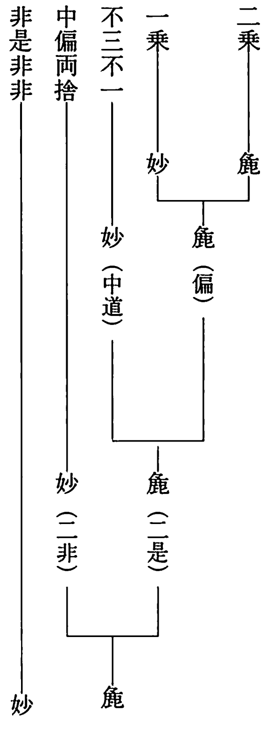
対昔二乗之法非究竟故非妙、一乗法究竟故為妙。（同前・二右下―左上）

② 三乗と一乗とはすべて二つの極端に堕落するので、妙と名づけない。三乗でもなく一乗でもない中道の法であるので、妙と呼ぶ。

三之与一皆堕二辺、故不名為妙。不三不一中道之法、故称為妙。（同前・二左上）

③ 経に「二つの極端を遠ざかり離れて、中道に執著しない」とある。中（道）と偏りとはいずれもみな妙ではない。

もし中と偏りのどちらも捨てるならば、やっと妙と呼ぶ。
経云、遠離二辺、不著中道。則中之与偏並皆非妙。若中偏両捨、乃称為妙。（同前）
④ 二取［偏と中道の二つを取ること］を二是とし、二捨［偏と中道の二つを捨てること］を二非とする。（二つの）是と非に堕落する以上、妙と名づけない。もしあらゆる肯定によっても肯定することができず、あらゆる否定によっても否定することができなければ、はじめてやっと妙とする。
二取為二是、二捨為二非。既堕在是非、則不名為妙。若百是不能是、百非不能非、方乃為妙。（同前）
やや引用が長くなったが、理解の便のために左に図示する。



すなわち、前段階の妙が、次の段階では麁と規定され、新たに前段階の麁妙に執著しない立場が妙として立てられるのである。第四の段階になっても、それが特別の立場として執著されてはならない。どこまでいっても、執著を否定していくところに、吉蔵の思想の特徴があると言えよう。この論理は、他の三妙についてもまったく同じである。
次に、第二の能乗人妙では、二乗の見る生滅身と仏の見る無生滅身とについて四段階の麁妙を判別している。第三の寿命妙では、二乗における（仏の）伽耶の始めと双林の終わり、すなわち、仏の寿命に始終のある立場と無始無終の立場とについて四段階の麁妙を判別している。第四の国土妙では、二乗の見る迹身の穢土と法身の常寂光の浄土とについて四段階の麁妙を判別している。

以上、四種の妙について簡潔に述べたが、吉蔵はこの四妙を自己の独説として誇っている。吉蔵によれば、南方の法華師（『法華経』の注釈家）たちには第一の乗の麁妙についての説はあるが、後の三種はないとされる。しかも、第一の乗の麁妙についても、第一重の判のみあって、後の三重の判はないとされる。さらに、厳密に批評すると、第一重の麁妙判も成立しないとされる。というのは、彼らは二乗を麁と規定し、一乗を妙と規定するけれども、また、二乗も一乗も同じく無常であると解釈しているからである。これでは、いずれも無常という点において同等であり、麁妙の判は成立しなくなるであろう。このように吉蔵は批判している。(57)

次に、吉蔵は四種の妙のそれぞれについての四重の判に用いられている論理を整理して、四種の麁妙について論じている。すなわち、

さらにまた、四種の麁妙をまとめて論じると、また四重ある。第一に二乗を麁となす。累がまだなくならず、徳がまだ完全でないので、二乗を麁となす。仏乗は累がなくなり、徳が完全であるので、仏乗を妙となす。第二に麁も妙もいずれも二つの極端の立場であり麁となし、麁でもなく妙でもないものが中道であり、妙となす。第三に麁と妙とを二となし、麁でもなく妙でもないものを不二となす。二と不二とはいずれも麁で、二でもなく不二でもないものをやっと妙と名づける。第四に二と不二、二でもなく不二でもないものはいずれも言葉であるからすべて麁であり、言葉も思慮も絶え果てることがはじめて妙なのである。

又総論四種麁妙、亦有四重。一者以二乗為麁。以累未尽徳未円、故二乗為麁。仏乗累尽徳円、故仏乗為妙。二者若麁若妙皆是二辺所有為麁、非麁非妙是中道為妙。三麁妙為二、非麁非妙為不二。二不二皆麁、非二非不二乃名為妙。四二不二非二非不二皆是名言故皆麁、言忘慮絶方是妙也。（同前・二左下―三右上）

とある。この麁妙についての四重の判が根本的な論理となって、前述した四種の妙それぞれの四重の麁妙判に応用されていることが理解できよう。

『法華統略』は吉蔵の最後の法華経疏だけに、『法華玄論』や『法華遊意』に見られなかった、新しい解釈が「法」の

解釈の中にも示されていることが判明した。

(1) 横超慧日「法華教学における仏身無常説」(『仏教研究』三―六、一九三九年一二月。また、『法華思想の研究』所収、前掲)を参照。なお、本節は、拙稿「吉蔵における『法華経』の経題「法」の解釈と仏身常住説」(『大倉山論集』二〇、一九八六年一二月)を改稿したものである。なお、関連論文に次のものがある。塩田義遜『法華教学史の研究』(前掲)二八五頁を参照。里見泰穏「吉蔵の法華経解釈――吉蔵の法雲批判を中心として」(坂本幸男編『法華経の思想と文化』所収、前掲)二九一―二九七頁を参照。福原隆善「光宅と嘉祥――法華義記と法華義疏を中心に」(『印度学仏教学研究』一七―二、一九六九年三月)を参照。坂本幸男「中国における法華経研究史の研究」(坂本幸男編『法華経の中国的展開』所収、前掲)三二―四〇頁を参照。田村芳朗「法雲の法華義記の研究」(前掲)を参照。平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』(前掲)五四―六八頁を参照。

(2) 丸山孝雄「法華遊意における仏身観」(『法華教学研究序説――吉蔵における受容と展開』所収、前掲)、平井俊榮「吉蔵の仏身論――三身説を中心に」(『仏教学』六、一九七八年一〇月)、末光愛正「吉蔵の仏身論」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』四四、一九八六年三月)を参照。

(3) 大正三四・三七二上―三七四上を参照。

(4) 同前・三七四上―下を参照。

(5) 同前・三七四下―三七八中を参照。

(6) 因妙とは仏性のことで、『法華経』にも仏性が説かれているという吉蔵の法華経観が明かされている。本書の第二篇・第二章・第六節を参照。

(7) この説が法雲の説であることは、『法華玄論』巻第二に「第五光宅法師受学印公之経、而不用印公之釈。云、此経以一乗因果為宗、故経有両段。初開三顕一以明因、後開近顕遠以辨果也」(大正三四・三八〇上)とあることから分かる。実際に、『法華義記』巻第一には「今此法花、則以因果為宗。自安楽之前、開三顕一以明因義。自踊出之後、開近顕遠以明果義」(大正三三・五七四中)とある。吉蔵は随所で、この法雲の『法華経』理解を批判しているが、それについては、本書の第二篇・第二章・第七節の注(25)を参照。

(8) 本書の第二篇・第二章・第五節・第四項を参照。

(9) 『法華経』従地涌出品、「時弥勒菩薩摩訶薩知八千恒河沙諸菩薩等心之所念、幷欲自決所疑、合掌向仏以偈問曰、

……」（大正九・四〇中）を参照。

(10) 『法華経』如来寿量品、「我本行菩薩道所成寿命、今猶未尽復倍上数」（同前・四二下）を参照。

(11) 本書の第二篇・第三章・第一節を参照。

(12) 本書の第二篇・第二章・第五節・第四項を参照。

(13) 大正三四・三六五上―下を参照。

(14) 「問。既是無常、為是了義、為不了義。答。此経明一乗了義、辨無常不了。故亦了亦不了也」（同前・三七二上）を参照。

(15) 前注（1）の横超慧日氏の論文を参照（『法華思想の研究』二五〇―二五一頁）。

(16) 原文は、『金剛般若波羅蜜経論』巻上、「三相異体故　離彼是如来」（大正二五・七八二下）を参照。

(17) 『法華経後序』（原文は大正五五・五七下を参照）の説について、吉蔵は「叡公親承羅什製斯序者、即明常其明証。蓋是法華宗本、不得不依之矣」（大正三四・三七六下）と批評し、道朗の『法華統略』の説については「其所解法華理非謬説。明常之旨還符叡公」（同前・三七七上）と批評し、『法華宗要序』（原文は大正五五・五七上を参照）の説については「還同叡公義也」（大正三四・三七七上）と批評し、『注法華経』の説については「注釈猶是明常、而意極清玄也。何者、既云非存非亡、即是不生不滅。不修不夭、非常無常。与涅槃経明法身絶百非不異也」（同前）と批評し、『妙法蓮花経疏』（続蔵二―乙―二三―四・四〇九左下）については、「道朗僧叡但明常義耳。生公注経明非常非無常義也。常無常皆是斥病対治悉檀耳。第一義悉檀即是法身。法身豈常無常等五句可取耶」（大正三四・三七七上）と批評している。

(18) 前注（17）における道生に対する批評を参照。

(19) 僧叡の引用。『法華玄論』において……大正三四・三六二下、三七六下、三七八中、三八〇下、三八五下、三八七上、三八七中を参照。『法華義疏』において……同前・四五一下、五八九下、六〇六下を参照。『法華遊意』において……同前・六四〇中、六四六上を参照。『法華統略』において……続蔵一―四三―一・五四右下、九三左上を参照。

慧観の引用。『法華玄論』において……大正三四・三七二上、三七七上、三七九下、三八二中を参照。『法華遊意』において……同前・六四二上を参照。

道生の引用。『法華玄論』において……同前・三六三下、三六四中、三七七上、三七九下を参照。『法華義疏』において……同前・五〇五上、五二八中、五八五中、五八六下、五九四上、六〇二上を参照。『法華統略』において……続蔵一―四三―一・四二右下を参照。

劉虬の引用については、本書の第一篇・第三章を参照。

道朗の引用。『法華玄論』において……大正三四・三七六下、三七八中、三九七上を参照。『法華義疏』において……同前・四五二中、四五二下、四六三中、四七〇上、四九四下、五八七下を参照。『法華遊意』において……同前・六四〇下を参照。

(20) 吉蔵の著作ばかりでなく、智顗・灌頂の『法華文句』巻第七上にも「光宅云、終帰入有余、捨無常身智也」（同前・九五上）とあり、また、巻第九下にも「近世人師多云、寿是量法、前過恒沙後倍上数、終帰限極而明無常」（同前・一二七中）とある。

(21) 『法華義疏』巻第十、「一用五時教者云、過去過塵沙、未来倍上数。猶是無常、終帰尽滅、故前云、終帰於空。故如来寿有限量也」（同前・六〇三上）を参照。また、『法華遊意』、「一云、此経雖辨一乗之因、猶感無常之果。是以文云、過去過塵沙、未来復倍上数。又薬草喩品云、究竟涅槃、常寂滅相、終帰於空。終帰於空者、終灰身滅智、入無余涅槃。故猶是無常。至大涅槃、方辨常住。既是無常、則応是麁。但対前諸経未辨過去過塵沙未来復倍上数。故歎此経以為妙耳。若望涅槃教、則猶是麁也。（同前・六四〇上）を参照。

(22) 前注（1）の田村芳朗氏の論文を参照（二一二―二一三頁、二一五―二一六頁）。

(23) 「終帰於空」の句を含む文に対する注釈は、「如来知是一相、此下第五挙如来知結合也」（大正三三・六四九中）とあるだけである。

(24) 前注（1）の横超慧日氏の論文を参照（『法華思想の研究』二四二―二四四頁）。また、前注（1）の田村芳朗氏の論文を参照（二一五―二一八頁）。

(25) 本書の第一篇・第四章・第二節を参照。

(26) 法雲の神通益物説についての『法華玄義』の批判は次のとおりである。巻第二上、「而復言神通延寿、是何神通。若作意神通、同彼外道。若無漏神通、同彼小乗。若実相神通、則非延非不延、能延能不延。能延何止延寿。而不延眼令見仏性。何不延舌説於常住。眼不見性、則知非実相神通」（大正三三・六九二中）を参照。

(27) 大正三四・三七七上―中を参照。

(28) 『法華義疏』巻第八、「良由二乗智非究竟智、故終帰仏智。二乗涅槃非究竟、故終帰大涅槃也。……何故偏明二果。答。二義。一者二乗有余涅槃智非究竟智、故今明仏究竟智。二者二乗無余涅槃非究竟断、故今明究竟断」（同前・五六二中）を参照。

(29)『法華文句』巻第九にも同様の説がある。「我乗其弊、応具四解。謂実有量而言無量。弥陀是也。実無量而言量。如此品及金光明是也。実無量而言無量。如涅槃云、唯仏与仏其寿無量是也。実有量而言量。如八十唱滅是也」(同前・一二七中)を参照。

(30)「我実成仏已来、無量無辺百千万億那由他劫」(大正九・四二中)、「如是我成仏已来、甚大久遠」(同前・四二下)などを参照。

(31)「答。此経明久已成仏。斯久已証常。証常之時、尚非補処所知。今言復倍上数者、証常已後。此豈可知。窮学不知、則唯仏覩仏其寿無量。是故常也」(大正三四・三七七下)を参照。

(32)「又復倍上数者、欲叙仏無始終義也。前明久已成仏、而逸多不見其初、明無始義。今言復倍上数、弥勒不見其後、明無終義」(同前)を参照。

(33)『法華統略』巻六(続蔵一―四三―一・八三右下)、『法華論疏』巻下(大正四〇・八二一下)にも類似の解釈が見られる。なお、本書の第二篇・第一章・第一節を参照。

(34)「問。何故不分明辨常、而言復倍上数耶。答。如今所解、復倍上数、勝直辨常住。若直明常、而不覚其長。……」(続蔵一―四三―一・八三右下)を参照。

(35)「余見此文、悲喜交至也」(大正三四・三七七下)を参照。

(36)同前・三七八上を参照。

(37)前注(21)を参照。

(38)「二執四時教者云、此経覆相辨常、則覆相明寿無量也」(大正三四・六〇三上)を参照。

(39)『維摩経義疏』巻第一にも「招提慧琰用四時教。謂此経是第二時三乗通教摂也」(大正三八・九〇八下)とある。布施浩岳『涅槃宗の研究』後篇(前掲)二八七―二八八頁を参照。

(40)『法華玄義』巻第十、「二者宗愛法師。頓与不定同前。就漸更判四時教。即荘厳旻師所用三時、不異前。更於無相後常住之前、指法華会三帰一、万善悉向菩提、名同帰教也」(大正三三・八〇一上―中)を参照。なお、布施浩岳『涅槃宗の研究』後篇(前掲。二九三―二九六頁を参照)によれば、「宗愛法師」とは、大昌寺僧宗、白馬寺曇愛の二人を指す。

(41)「第三半満義者云、一切大乗経皆明仏常。謂顕了明仏寿無量也」(大正三四・六〇三上)を参照。

(42)『法華玄論』巻第三、「又菩提留支、此云道希。其親翻地論、但明半満」(同前・三八四下)を参照。また、『法華玄義』巻第十上、「五者菩提流支明半満教」(大正三三・八〇一中)を参照。なお、吉津宜英「浄影寺慧遠の教判論」(前掲)

を参照。

(43)『法華義疏』巻第一、「問。何人能信一乘。答。有六種人、不能生信。……四者謂法華教猶是無常、聞説常住、不生信受。五者謂於此経覆相明常、聞顕了説常、不生信受。六者謂此経顕了明常、執成常見、聞説寂滅之道非常非無常、又不生信」（大正三四・四五四下）を参照。このほかにも、『法華義疏』と『法華統略』において、この三説（第三説は省略される場合もある）を紹介、論評する箇所は少なくない。『法華義疏』については、同前・四五五下、五四〇中、五六二上、五九一上―中、六一一中―下など。『法華統略』については、続蔵一―四三―一・一六左下、六九右上、七〇右下、七三左下―七四右上など。

(44)『法華義疏』巻第十にも同じ考えが述べられている。「今謂、初謗経罪重、為下根人也。次為過小軽、謂中根人也。後得経之用、未識経体、三種之中、謂上根人也」（大正三四・六〇三上）を参照。

(45)「方便品云、我雖説涅槃是亦非真滅、諸法従本来常自寂滅相。此文明今昔大小二滅之真偽也。昔小滅非真滅。今大滅是真滅。昔小涅槃非真涅槃、今大涅槃是真涅槃。若爾者、即昔小常非真常、今大常是真常」（同前・六四〇中）を参照。

(46)『法華玄論』では、教の権実と身の本迹を説いている文を引用して、常住である本身を説いていることを指摘しているのに対して、『法華遊意』では、そのような一貫した視点はなく、任意に、方便品、譬喩品、如来寿量品から引用しているようである。

(47) 大正三四・三七三上を参照。

(48)「晩見論明三身具足。豈非辨常之明拠耶」（同前・三七一上）を参照。この『法華論』の引用は、『法華玄論』巻第一（同前・三六六下）にも見られるが、常住の論証とは関係のない文脈においてである。

(49)『南本涅槃経』巻第九、菩薩品（大正一二・六六一中）を参照。なお、この文は『北本涅槃経』では、如来性品の文であるから、吉蔵が南本を使用していたことが分かる。また、『法華経』における八千の声聞に対する授記は、『法華経』勧持品、「復有学無学八千人得受記者……」（大正九・三六上）に基づく。

(50)『南本涅槃経』巻第九、月喩品、「唯仏覩仏其寿無量、喩如夏日」（大正一二・六五八上）を参照。

(51)『六十華厳経』巻第五、菩薩明難品、「如来深境界　其量斉虚空」（大正九・四二九下）を参照。

(52) 本書の第二篇・第二章・第五節・第四項の注（75）を参照。

(53)『法華玄論』巻第二においても「次明二妙。一開三顕一以明妙。二開近顕遠以辨妙。此是一経之宗領。故就此以明妙、即釈第二法字」（大正三四・三七二上）とあるように、『法華経』の中心思想である開三顕一と開近顕遠の二点によって

「妙」を明らかにすることが、そのまま「法」の解釈となるとしている。つまり、「法」の具体的な内容を開三顕一と開近顕遠としているのである。そして、この開三顕一と開近顕遠について、十対を論じる総論と、因妙（仏性）と果妙（仏身常住）を詳論する各論を展開している。また、『法華遊意』においても「今解達摩之法、則釈妙義」（同前・六三九下）と述べ、具体的には、仏身常住と仏性について論じているのである。本節の第二項・第三項を参照。

(54) 薬王菩薩本事品の注の冒頭には「此下六品第二分明菩薩乗」（続蔵一―四三―一・八九右上）を参照。

(55) 『法華玄論』巻第二、「以理言之、唯果妙耳。因乗未極、則非妙也。但因学果行、故随分説妙耳」（大正三四・三七二上）、『法華遊意』、「此経雖明因果、而妙義在果。因未円極、則猶非妙」（同前・六四〇下）などを参照。

(56) 「問曰。此之四妙為是一体、為異体耶。答。体更無二、随義不同」（続蔵一―四三―一・二左下）を参照。

(57) 「問。由来有此義不。答。南方往諸法華師似有乗麁乗妙、無後三也。就乗麁妙中、但有初重、無後三節。又初重義亦不成。所以然者、二乗為麁。麁是無常。一乗為妙。妙亦無常。無常既同、有何麁妙」（同前）を参照。

第三節 「蓮華」の解釈

一 問題の所在

本節においては、『法華経』の経題の「蓮華」の解釈を考察する。蓮華の対応梵語は puṇḍarīka であり、蓮華の一種の白蓮を意味する。したがって、蓮華と分陀利（puṇḍarīka の音写語）の関係は、蓮華が分陀利を含む関係になる。吉蔵の蓮華の解釈を、『法華玄論』『法華遊意』『法華統略』の順に考察する。

二 『法華玄論』において

分陀利は白蓮を意味するが、『法華玄論』では、これを否定している。分陀利が白蓮華であることを意味し、四色（青・赤・黄・白）の中の根本であるという、ある人の説を否定しているのである。(1) これは吉蔵の誤解であり、実際に『法華義疏』『法華遊意』に至って、分陀利が白蓮華であることは肯定された。(2)

ともあれ、『法華玄論』においては、蓮華が通名（総称）で、分陀利が別称である根拠は、色についてではなく、別の点に求められる。すなわち、吉蔵は僧叡や慧遠などの解釈に基づいて考察を加えている。僧叡については、『法華経後序』から次の文を引用している。すなわち、

多くの華の中で、蓮華が最もすぐれたものである。華がまだ開かないものを屈摩羅と名づけ、開いて落ちそうになっているものを迦摩羅と名づけ、（開花段階の）中間で盛んであるものを分陀利と名づける。

諸華之中蓮華最勝。華而未敷名屈摩羅、敷而将落名迦摩羅、処中盛時名分陀利。（大正五五・五七中）

とある。ここでは、蓮華が多くの華の中で最もすぐれたものとしたうえで、蓮華の開花状態を三段階に分けて、分陀利

の意味を確定している。屈摩羅は kudmala の音写で、つぼみの意味である。迦摩羅は kamala の音写で、蓮華、青蓮華の意味である。ここでは、まだ開花していない蓮華を屈摩羅、落花しそうな蓮華を迦摩羅、最も盛んに開花している蓮華を分陀利と規定している。要するに、吉蔵は三時の中の一つを分陀利とする僧叡の解釈を採用しているのである。そして、三時については、因果の立場から、

まだ開花しない場合は、ただ因だけで果がない。（花が）落ちた場合は、ただ果だけで因がない。今、ちょうど開花するのを取り挙げる場合は、因果が明白である。

若未開、但因而無果。若已落、但果而無因。今取正開、因果分明。（大正三四・三七八中―下）

と述べている。したがって、『法華玄論』では、四色の中の一ではなく、三時の中の一という理由から、蓮華と分陀利の関係について、

蓮華とは、思うに通名である。分陀利、これは別称である。

蓮華者、蓋是通名。分陀利、此為別称。（同前・三七八中）

と結論している。

次に、蓮華によって『法華経』を譬喩する理由を十六種挙げている。蓮華の性質を『法華経』の教説の特色に一々対応させているのである。ここでは、原文の引用は省略し、要点を整理して示す。(3)

① 蓮華が多くの華の中で最第一であるから、『法華経』が多くの経の中で最第一であることを譬える。ここで、吉蔵は『法華経』が最第一である経証として、法師品の「已説今説当説、而於其中此法華経最為難信難解」（大正九・三一中）を引用している。そして、『法華経』が最も難信難解である理由について、

多くの大乗経は道を明らかにすることについて、かえって相違はないはずである。ただし、『法華経』以前は、大乗と小乗とは流れを分かち、『法華経』以後は三乗を統合することがまた終わる。ただし、この経は三乗に反する最初で、一乗に帰着する最初であるので、もっとも難解となし、第一と呼ぶのである。

諸大乗経顕道、乃当無異。但法華已前大小分流、法華已後会三又竟。但此経是反三之始、帰一之初、故最為難解、称為第一也。（大正三四・三七八下）

と述べている。[4]

② 蓮華は種によって生じるから、一乗が縁から生起することを譬える。

③ 蓮華は開合に時がある。つまり、開けば昼となり、合すれば夜となる。このことは一乗の隠顕に時があることを譬える。一乗は衆生の機縁が熟していない時は隠れ、機縁が熟す時は顕われるからである。

④ 蓮華は瑞相を示すことができるので、『法華経』を見れば、衆生がみな成仏できることを知ることを譬える。

⑤ 蓮華は三時の異なりがあるけれども、最終的に一華を離れない。これは一仏乗において分別して三乗を説くけれども、最終的に一乗に帰着することを譬える。

⑥ 蓮華は微かな状態から顕著な状態に変化する。これは、『法華経』において衆生の一礼の福、一念の功が漸次に成仏に至ることが明かされることを譬える。

⑦ 蓮華から、衆生の祖である大梵王が生じる。これは、十方三世の諸仏の根本法身が『法華経』によって存在することを譬える。

⑧ 蓮華が人天に愛敬されることは、『法華経』が多くの聖者に尊重されることを譬える。

⑨ 蓮華は汚泥から生じるけれども、泥は蓮華を汚染することができない。このことは、一乗が三乗の汚泥にあるけれども、汚泥は一乗を汚染することができないことを譬える。

⑩ 蓮華は生じて必ず汚泥にある。これは、一乗の人が必ず生死から生起することを譬える。

⑪ 蓮華は開いて実を顕わす。これは、『法華経』が言葉が巧みで、理が顕われることを譬える。

⑫ 蓮華は華実をともに含む。このことは、『法華経』が因果をどちらも論じていることを譬える。[5]

⑬ 蓮華は必ず菓を生じ、その他の華はあるいは生じ、あるいは生じない。このことは、一乗の因は必ず成仏し、三乗

の因は成仏したり、成仏しなかったりすることを譬える。

⑭　蓮華は諸仏に大切にされ、多くの聖者に託生される。これは、『法華経』が諸仏に護持され、菩薩を教える法であることを譬える。

⑮　蓮華は開かなければ、蓮の実は顕われない。これは、仏が三乗を説いて一乗を説かないことを譬える。また、華が開けば、実が顕われるが、これは方便の門を開けば、一乗真実が顕われることを譬える。

⑯　仏は最初、『華厳経』において、蓮華蔵世界一乗法門を説いた。『法華経』においては、二乗の人のために一乗を説いて、法界に入り、ともに蓮華蔵土に住まわせる。このために蓮華を借りて、この意義を示すのである。

以上、吉蔵は十六義によって、蓮華の譬喩の意味を解明している。また、蓮華は譬喩の名であるばかりでなく、多くの徳（慈悲・智慧・三昧・解脱など）を意味することが、『大集経』(6)の引用によって示されている。(7)

三　『法華遊意』において

『法華遊意』においても、『法華玄論』と同じように、蓮華と分陀利との関係については「蓮花為通、分陀利為別」（同前・六四二下）と述べられている。しかしながら、その理由として、分陀利を白蓮華とする解釈は『法華玄論』においては否定されたが、『法華遊意』においては、五つの証拠（『涅槃経』『大品般若経』『地獄経』『悲華経』『法顕伝』、及び天竺の諸僧の言葉）を引用して、分陀利が白蓮華であることを肯定している。五つの証拠の趣旨として、蓮華と呼ばれるものには、分陀利華のほかに、優鉢羅華・拘物頭華・波頭摩華があることを指摘する。優鉢羅華は utpala の音写で青蓮華と漢訳され、拘物頭華は kumuda の音写で黄蓮華と漢訳され、波頭摩華は padma の音写で赤蓮華と漢訳される。つまり、分陀利華＝白蓮華は四色の蓮華の中の一つということになる。

また、僧叡の『法華経後序』の蓮華の三時の異名については、『法華玄論』と同様に『法華遊意』においても引用されている。したがって、結論的には、

分陀利は四色のなかの一色であり、三時のなかの一時であることが分かる。

即知分陀利是四色中是一色、三時中是一時。(同前)

と言われる。

次に、白蓮華によって『法華経』を譬えることについて、四種の理由を挙げている。原文の引用は省略して、要点を整理して示す。

第一の理由は、蓮華の白と『法華経』の意義が明白であることを関連づけている。『法華経』の意義が明白であるとは、具体的には、『法華経』の初段では眉間白毫相の光を放って、乗方便門を開き、乗真実義を明らかにし、また後段の見宝塔品の初めでも、眉間白毫相の光を放って、身方便門を開き、身真実義を明らかにしていることであると説明される。このように、いずれの場合の瑞相も「白」に関係しているので、白い花によって譬えるのである。

第二の理由は、白は多くの色の中の根本であるから、『法華経』の初段の一乗、後段の法身の根本性を譬えるのに相応しいというものである。

第三の理由は、譬喩品に出る白牛が平等大慧をたとえ(この智慧には煩悩の汚れがないので、清潔な白と関連する)、『法華経』はこの平等大慧を根本とするから、白が相応しいというものである。

第四の理由は、普賢菩薩勧発品における普賢菩薩が『法華経』の信仰者を守護するために六牙の白象に乗ってやって来るから、白と密接な関係があるというものである。

このように四つの理由がいずれも『法華経』の具体的な説相と白という色との密接な関係を指摘している。また、三時の中で、分陀利を選び取る理由は、『法華玄論』と同様である。

最後に、蓮華によって『法華経』を譬える理由について、離喩三箇条、合喩十箇条、遍喩一箇条の三分類・十四箇条にわたって挙げている。離喩・合喩・遍喩という譬喩の分類に関してはよく分からない点もあるが、『法華経』との直接的関係を離れた譬喩が離喩で、直接的な関係を有する譬喩、つまり、蓮華という植物の具体的なあり方と『法華経』

に説かれる思想とがぴったり対応合致する譬喩が合喩で、部分的な譬喩ではなく、一部始終、すべてが譬喩となっているものが遍喩であると推定される。遍喩については、『涅槃経』に八喩を挙げるなかに取り挙げられている。[8]

『法華玄論』の十六義のうち、④、⑤、⑬、⑭、⑯はなくなり、番外の『大集経』の引用による衆徳のたとえが遍喩として取り挙げられている。また、『法華遊意』において、新しく提示された理由は、合喩の第七条と第八条である。

『法華玄論』と『法華遊意』の内容はほぼ同じであるので、ここでは『法華遊意』の所説を一々取り挙げることはせず、『法華遊意』と『法華玄論』との対応関係を左に図示するにとどめる。

『法華遊意』	『法華玄論』
離喩一	⑫
二	⑪[9]
三	⑮
合喩一	②
二	⑥
三	⑨
四	⑩
合喩五	①
六	⑧
七	対応無し
八	対応無し
九	⑦
十	③
遍喩一	番外の『大集経』の引用

四　『法華統略』において

『法華統略』においては、蓮華が生じるための条件と、衆生が成仏するための条件とを対応させて、『法華経』に縁因・正因の二仏性を明かしていることを論じている。すなわち、

蓮華が生じることができるのに、全部で二つの意義がある。第一に条件を借りることで、第二に種子があることで

ある。衆生が成仏することにもまた二つの意義がある。第一に縁因仏性で、第二に本来仏性があることである。縁因仏性というのは、とりもなおさず菩提心のことである。菩提心によってはじめて成仏することができる。……第二に本来種子があることは、とりもなおさず本来仏性があって、はじめて成仏することができることである。菩提心を生じても、もし本来仏性がなければ、成仏することができない。……それゆえ、この経には縁因と正因の二つの仏性が備わっていることが分かる。本と始［本来存在する仏性と始めて生じる菩提心のこと］の二つがあるので、因が完全に備わり、果が無常でないことを明かす。

蓮華得生、凡有二義。一者仮縁、二有種子。衆生成仏亦具両義。一者縁因仏性、二本有仏性。所言縁因仏性者、即是菩提心。由菩提心方得成仏。……二本有種子、即是本有仏性方得成仏。雖発菩提心、若本無仏性、不得成仏。……故知此経具明縁正両仏性。本始二有、則明因具足果非無常。（続蔵一―四三―一・三右上―下）

とある。『法華経』に縁因仏性と正因仏性を明かすことを、経題の「蓮華」の解釈を通じて証明しているが、このような解釈は、吉蔵の他の法華経疏には見られなかったものである。

また、『法華論』の蓮華の解釈について注釈を加えているが、ここでは省略する。[10]

また、法雲の説に当たる、[11]

他の人がまた「蓮華はなければそれまでだが、あれば華と実がどちらも含まれる」と言っている。

他亦云、蓮華不有而已、有則華実倶含。（同前・三右下）

を紹介し、これが自分の考えと異ならないと述べている。ただし、『法華経』の前分に因を明かし、後分に果を明かすという法雲の説は自分の説と相違すると述べ、批判を加えている。

最後に、蓮華が理教を譬えることについては、『法華遊意』においても述べられていたが、[12]『法華統略』においても、「蓮華」の解釈の末尾のところで、

次に、理教の意義に譬えるとは、教は華のようであり、理は蓮のようである。蓮は一如の理に焦点を合わせ、一華

は教を譬える。教は本来理を表わす。理が一つであるから教もまた一つである。無量の義を説くのは、すべて一理を説くためである。それゆえ、すべての教はみな『法華経』なのである。

次喩理教義者、教如華理如蓮。蓮約一如理、一華喩教。教本表理。理一故教亦一。説無量義、皆為顕一理。故一切教皆是法華也。(同前・三左上)

と論じられている。

なお、『法華統略』の経題釈には「妙法蓮華」のみではなく、「教菩薩法」の解釈をも含むが、本章では省略する。[13]

(1) 『法華玄論』巻第二、「有人言、外国名分陀利、此間翻為蓮華。蓮華有四色。簡三取一。謂白蓮華名分陀利。白者諸色中本。亦是喩白浄平等慧。……白者諸色之本、明一乗是三乗之本。故取白不取三。評曰、不然」(大正三四・三七八中)を参照。

(2) 『法華義疏』巻第十二、「白銀為葉者、即是顕此経題是白蓮華」(同前・六二二下)を参照。『法華遊意』については第三項において述べる。

(3) 同前・三七八下—三八八上を参照。

(4) 『法華義疏』巻第九にも同様の解釈が見られる。「而於其中此法華経最為難信難解者、法華之前大小分流、其言易信。法華之後三一已会、亦非難解。此経開方便門、顕真実義。反三之始、帰一之初」(同前・五八六上)を参照。

(5) 吉蔵がここで「十二明此華不生而已生則華実倶含」(同前・三七九上)と述べているのは、『法華義記』巻第一に「此花不有則已、有則花実必倶」(大正三三・五七四中)とあるのを踏まえたものであろう。

(6) 『大方等大集経』巻第一、瓔珞品、「憐愍為葉(宋・元・明の三本、及び宮本には「茎」に作る)智慧花(三本には「菓」に作る)三昧為鬚解脱敷　菩薩蜂王食甘露　我今礼仏法蓮花」(大正一三・二上)を参照。

(7) 「問。蓮華但是譬名。亦得是法説也」(大正三四・三七九上)を参照。

(8) 『南本涅槃経』巻第二十七、師子吼菩薩品(大正一二・七八一下—七八二上)を参照。

(9) 『法華玄論』には「十一明此華開而現実。喩此経言巧而理顕也」(大正三四・三七九上)とあり、『法華遊意』には「二者由花開故而実現。由言教故而理顕。故以蓮華喩於理教」(同前・六四三中)とあって、両者を比較すると、『法華玄論』はやや説明不足で、理教を譬えることを明言していないので、少し趣きを異にしている。なお、『法華玄論』の別の

箇所では「華喩教、実喩理」（同前・三七八下）と述べている。

(10) 大正二六・三上を参照。いわゆる出水の義と華開の義について論じている。『法華統略』には「一出泥水、二開敷微妙」（続蔵一―四三―一・三右下）とある。

(11) 前注（5）を参照。

(12) 離喩の第三に当たる。

(13) 拙稿「吉蔵撰『法華統略』における経題釈」（『大倉山論集』二五、一九九一年三月）を参照。

第三篇　『法華経』信解品の譬喩解釈と教判思想

序

中国における『法華経』に対する関心の中心は、中国仏教の大きな特色の一つと言われる教判思想の基準を与えてくれる経典としての『法華経』にある。たとえば、吉蔵の『三論玄義』に紹介される慧観の五時教判（三乗別教・三乗通教・抑揚教・同帰教・常住教）のうち、三乗別教・三乗通教・同帰教が、『法華経』の三乗方便・一乗真実の思想に基づくことは明らかである。『法華経』自身が、釈尊一代の教化について三乗から一乗へと説き進められたものであることを示しているし、吉蔵の解釈によれば、さらに、三乗の前に一乗の説法を設定するので、一乗から三乗へ、そして三乗から再び一乗へと説き進められたものであることを示していることになる。そこで、中国の教判思想を形成する人たちは『法華経』を参考に教判思想を考案したのである。法華経疏に教判が論じられることの多いのはこのことに由来していると言えよう。

ただし、一乗から三乗へ、三乗から再び一乗へと説き進められたということだけで、多くの大乗経典をさらに詳細に整理することはできないので、中国の『法華経』の注釈家たちは『法華経』の信解品のいわゆる窮子の譬喩の中に、その課題を解決する鍵を見いだしたのである。なぜなら、信解品の譬喩は、声聞・縁覚の二乗を譬える窮子に対する段階的な教化の過程を比較的詳細に描写しているので、これを参考に多くの大乗経典の整理を果たそうとしたのである。

信解品の譬喩は『法華経』の中で、次のような位置を占める。中国の多くの注釈家は、方便品第二から授学無学人記

品第九までを、一仏乗思想とそれに基づく声聞授記を中心とする緊密な関係を有する物語の展開として捉え、それを三周説法として解釈した。釈尊は、三乗方便・一乗真実の思想を、上中下の三段階の機根の声聞に対応して、それぞれ法、譬喩、宿世因縁を説くという仕方で三回にわたって説法する。これをそれぞれ法説周、譬説周、因縁説周の三周説法という。

周とはサイクルの意で、説（法説、譬説、因縁説）、領解、述成、授記が一サイクルとなっているものをいう。法説、譬説、因縁説について言えば、上根の声聞である舎利弗に対しては方便品第二において法説が与えられ、中根の声聞である須菩提・迦旃延・迦葉・目犍連の四大声聞に対しては譬喩品第三において譬説（三車火宅の譬喩）が与えられ、その他の下根の声聞たちに対しては化城喩品第七において宿世因縁説（大通智勝仏の物語）が与えられる。

釈尊が舎利弗に対して、三乗方便・一乗真実の思想を理論的に説明したが、これを法説という。舎利弗は法説を領解（理解の意味）し、譬喩品第三において成仏の確信を抱き、釈尊によって授記される。しかし、法説を理解できたのは舎利弗だけであったので、舎利弗はその他の声聞のために、より分かりやすく三乗方便・一乗真実を説いてほしいと釈尊に願った。釈尊はその願いに応えて三車火宅の譬喩を説いた（譬説）のである。

信解品第四において、譬説を領解した四大声聞は、これまで大乗を真剣に求めなかった自分たちの態度を厳しく自己批判し、また、思いがけず舎利弗が授記された様子を見て、すばらしい感動を得たことを表明している。そして、その自分たちの歓喜を長者窮子の譬喩に仮託して示した。

薬草喩品第五において、釈尊は四大声聞の領解が正しいことを認め、三草二木の譬喩を説いた。これを述成というが、仏が弟子の理解をそのまま承認することを意味する。三草二木の譬喩は、種類や大きさの異なる草木（三草二木）が、空一面の雲から降り注ぐ同一の雨に当たって平等に潤いを受けながら、それぞれの種類や大きさに応じて生長するという譬喩である。四大声聞が一乗真実を正しく理解したので、釈尊は授記品第六において四大声聞に授記した。

しかし、譬説を理解できないその他の声聞がまだいたので、釈尊は、化城喩品第七において、はるか過去の大通智勝

仏の物語を説いた（宿世因縁説）。この過去の物語によって、声聞はこの世ではじめて釈尊の弟子となったのではなく、三千塵点劫の昔から深い師弟の関係のあったことに目覚め、一乗真実を理解することができたのである。

次に、その他の声聞も一乗真実を理解できたので、授記される。五百弟子受記品第八では、富楼那と千二百の阿羅漢が授記され、授学無学人記品第九においては、阿難、羅睺羅と二千人の有学・無学（＝阿羅漢）の声聞への授記がなされる。

以上が、信解品の譬喩の位置づけであるが、後の考察のために、次に、譬喩の内容を示す。原漢文は後の分科表に出るので、ここでは、譬喩の全文の現代語訳を掲げる。理解の便のため、筆者が仮りに見出しを付けて十二段落に区切る。

①窮子の状況

たとえば、ある人が幼いときに父を捨てて逃走し、長い間、他国にとどまって、十年、二十年、五十年にまでなるとしよう。成長して、ますます困窮し、四方に走り回って、衣食を求めた。しだいに遍歴しながら、偶然本国に帰ってきた。

②父の状況

その父は以前からずっと子を捜し求めながらも捜し当てることができず、途中である城市にとどまった。その家はすばらしく富裕になって、限りない財宝を持った。金銀・琉璃・珊瑚・琥珀・水晶の珠などが、その多くの倉庫にみな満ち溢れていた。召使・家来・補佐・官吏・庶民が多くおり、象・馬・乗り物・牛・羊は無数にいた。他国にまでくまなく、金銭の貸付によって利息を得、商人もまたとても大勢いた。

③父の城市への到着と窮子に対する思い

そのとき、貧しく困窮した子は多くの集落に遊び、国・村を経由して、とうとうその父のとどまる城市に到着した。父はいつも子を思っていたが、子と別れてから五十余年、まだ他人に向かってこのような事がらを語ったことはなかった。ただ自ら考えて、心の中で悔やむだけであった。自ら「（私は）老いさらばえ、多くの財産がある。金銀・珍しい

宝物は倉庫に満ち溢れているけれども、子どもがいない。一旦死ねば、財産は散逸し、委ねるものがいない」と心に思った。

そこで、真心を込めていつもその子のことを思い出していた。また次のように思った。「私がもし子どもを得て財産を委ねれば、心が安らかになって愉快で、もはや心配がない」と。

④窮子と父の出会い・父の豪貴な姿

世尊よ。そのとき、窮子はあちこちで賃金で雇われながら、偶然、父の家に到着した。（父の家の）門の側にとどまって、遠くからその父を見ると、師子の腰掛けに坐り、宝石でできた台に足をのせ、多くの婆羅門・刹利・居士はみな尊敬して回りを取り囲んでいた。千万の価の真珠の首飾りでその身を飾り、官吏・庶民・召使は手に白い毛の払子を持って左右に侍っていた。宝石でできた帳で覆い、多くの花でできた旗を垂れ、香水を地に注ぎ、多くの名花をまき散らし、宝物を陳列し、出し入れして取引をしていた。（父は）このようにさまざまに飾り立てられ、他を圧倒する徳がありとりわけ尊かった。

⑤窮子の恐怖と逃亡

窮子は父に大きな勢力があることを見て、すぐに恐怖心を持ち、ここに来たことを後悔した。ひそかに次のように心に思った。「この人は王か、それとも王に等しいものであろう。私が雇われて働き、物を得る場所ではない。貧しい村に行き、努力する余地があって、衣食を得やすい方がよい。もしここに長くとどまっていれば、私は無理強いされて働かせられるかもしれない」と。このように思って急いで逃げ去った。

⑥側近の追跡と窮子の気絶

そのとき、富裕な長者は師子座で、子を見てすぐに（実の子であることを）知り、心の中で大いに喜び、すぐに次のように心に思った。「私の財産、倉庫を今与える相手ができた。私は常にこの子を思っていたが、子を見る手がかりがなかった。ところが、突然自分でやって来た。とても私の願いにかなっている。私は年老いたけれども、なお（財産

を）とても惜しんでいる」と。すぐに側近のものを派遣して、急いで追跡させ、連れ戻そうとした。
そのとき、使者は速く走り、捕まえに行ったところ、窮子は驚愕して、敵だと言って、大いに叫んだ。「私は罪を犯していないのに、どうして捕まえられるのか」と。使者はますます迫ってこれを捕まえ、強いて連れ帰ろうとした。
そのとき、窮子は自ら心に思った。「罪がないのに捕まえられる。ここできっと死ぬに違いない」と。（窮子は）ますます恐れて、悶え気絶して地に倒れた。

⑦親子の名のりをあげることを断念

父は遠くからこれを見て、使者に「この人を必要としない。強いて連れて来るな。冷水を顔に注ぎ、目覚めさせ、もはや一緒に話してはいけない」と語った。なぜならば、父はこの子どもの心が下劣であることを知り、自らは勢力があり身分が高く、子どもに恐れはばかられることを知って、明らかに子どもであることが分かったけれども、巧みな手段によって、「私の子どもである」ということを他人には語らなかった。

⑧窮子の放免

使者はこれ［窮子］に語った。「私は今、おまえを放免する。自由に行きたいところへ行け」と。窮子は喜び、これまでにないすばらしい気持ちになった。地面から立ち上がって、貧しい村に行き、衣食を求めた。

⑨窮子を汲み取りに雇う

そのとき、長者はその子どもを誘い導こうと思って、巧みな手段を設け、秘密に姿形のやつれ、他を圧倒する徳のないものを二人派遣し、「あなたたちは、あそこに行って、ゆっくりと窮子に『ここに働き場所がある。おまえに二倍、給金を与えよう』と語りなさい。窮子がもし承諾すれば、連れて来て働かせなさい。もしどんな仕事を望むのかと（窮子が）言ったならば、そのまま窮子に『おまえを雇って糞便を取り除かせる。私たち二人もまたおまえと一緒に働く』と語りなさい」と（言った）。
そのとき、二人の使者はすぐに窮子を捜し求め、これを捜しあててから、詳しく上の事がらを述べた。

⑩父の慈悲

そのとき、窮子は前もってその賃金を受け取り、すぐに一緒に糞便を取り除いた。その父は子どもを見て、憐れみ、このこと［自分の実の子どもなのに、糞便の汲み取りの仕事をしていること］をどうにも腑に落ちないと思った。さらにまた、別の日、窓から、遠く子どもの姿を見ると、疲れ痩せてやつれ、汚い土や塵ぼこりでひどく汚れていた。（父は）すぐに首飾り、（生地が）こまかで柔らかい上着、装身具を脱いで、改めて粗末で破れ垢じみた衣を着、塵や土で身を汚し、右手で糞便の汲み取りの器を持ち、恐れられるような様子をして、労働者たちに「おまえたち、熱心に働いて、さぼってはならない」と語った。巧みな手段によって、その子どもに近づくことができた。

後に、また、「おい、男よ。おまえは常にここで働いて、また他の所に行くな。おまえの賃金を上げてやろう。すべての必要なほとぎや器、米や麵、塩や酢の類については、（手に入れることを）自らためらったり難しいと考えたりするな。また年老いた使用人が必要ならば、与えよう。よく安心しなさい。私はおまえの父のようである。もはや心配することはない。なぜならば、私は年老いて、おまえは若く盛んである。おまえがいつも働いているときは、だましたり、怠けたり、怒ったり、恨んだり、うらみ言がない。おまえには他の労働者のような、このような多くの悪がまったく見られない。今から以後は、（私の）生んだ子どものようにしよう」と言った。すぐに、長者はあらためて（窮子に）名を付け、これを「息子」と名づけた。

⑪窮子の成長

そのとき、窮子はこのような待遇を喜んだが、相変わらず自分のことを他の所から働きにやって来た身分の低いものと思った。こういうわけで、二十年間、常に糞便を取り除かせた。これ［二十年］を経過して後、心は互いに理解し信じ、出入りするのに恐れはばかることはなくなった。ところが、そのとどまる所は、相変わらず本の場所であった。

世尊よ。そのとき、長者は病にかかり、臨終がまもないことを自覚し、窮子に「私は今、金銀・珍しい宝物が多くあり、倉庫に満ち溢れている。その中でどれほど取るべきか、与えるべきかについて、おまえはすべて知っている。私の

心はこのようなものである。この心を理解すべきである。なぜならば、今、私はおまえと異ならない。用心を加え、(財産を)失うことがないようにするのがよい」と語った。
そのとき、窮子はすぐに戒めを受け、多くの物・金銀・珍しい宝物、多くの倉庫を管理するけれども、一度の食事さえ願い取る気持ちがなかった。そして、そのとどまる所は相変わらず本の場所であった。下劣な心もまだ捨てることはできなかった。

⑫親子の名のりと財産の相続

またしばらく経過して、父は子どもの心がようやくのびのびしてゆったりとし、偉大な心を実現し、自ら以前の心を卑しいものと考えるようになったのを知って、臨終のときに、その子どもを呼び、それと同時に親族、国王、大臣、刹利、居士を集めたところ、みな集まった。そこで自ら述べた。「皆さん。知るべきである。これは私の子どもである。私の生んだものである。ある城市の中で、私を捨てて逃走し、五十余年の間、流浪して苦しんできた。その本の名はなにがし、私の名はなにがしである。昔、本の城市で、心配して尋ね求めた。突然ここにおいて、出会いこれを得た。これは実に私の子どもである。私は実にその父である。今、私の持っているすべての財産はすべて子どものものである。以前に出し入れしたものは、子どもの知っていることである」と。
世尊よ。このとき、窮子は父のこの言葉を聞いて、すぐに大いに喜び、これまでにないすばらしい気持ちになって、次のように心に思った。「私はもともと心に願い求めることはなかった。今、この宝の蔵が自然にもたらされた」と。
以上が譬喩の内容である。この譬喩に対して、道生の『妙法蓮花経疏』、法雲の『法華義記』、吉蔵の『法華玄論』『法華義疏』『法華統略』、智顗・灌頂の『法華文句』などの法華経疏がどのような解釈を与え、どのような教判思想を形成しているかを、以下考察する。これは、これまで特定のテーマに関して考察してきた中国の法華経疏の注釈の具体的な内容を知るうえでも大いに参考になるはずである。

第一章　道生『妙法蓮花経疏』において

本章では、中国の現存最古の法華経疏である道生の『妙法蓮花経疏』について、その窮子の譬喩に対する道生の解釈を考察することを目的とする。第一節では、信解品の窮子の譬喩の全体的位置づけと、譬喩の分科について考察する。道生は譬喩を大きく三段落に分けているので、便宜的に第二節では譬喩の第一段落を、第三節では譬喩の第二段落を、第四節では譬喩の第三段落をそれぞれ対象として考察する。各節においてはじめに『法華経』の本文を掲げ、道生が注を施している箇所に傍線を付す。次に、道生が注を施している『法華経』の経文とそれに対する道生の注を並べる。『法華経』の本文と道生の注との対応関係を理解するために、傍線と道生の注に共通の通し番号を付す。その後、注の思想的特色、後代の注、特に法雲の『法華義記』、吉蔵の『法華義疏』との比較上、特筆すべき点について考察する。

第一節　窮子の譬喩の位置づけと分科

信解品の窮子の譬喩について、道生は信解品の注の冒頭において、

四人の偉大な声聞［須菩提、迦旃延、迦葉、目犍連］は譬喩によって悟りを得たが、悟りが後だったからには、（その悟りが）外面的な次元では、まだ真実ではないように見える。それゆえ自分自身で窮子（の譬喩）を説いて、

その理解を示す。理解がきっと真実であるのを信解という。また、これ［窮子の譬喩］によって重ねて三乗を先に説き一乗を後に説く仕方を明らかにする。

道。四大声聞雖因譬得悟、悟既在後、迹似未審。故自説窮子、以表其解。解必是審、謂之信解。亦因茲重明先三後一之道。（続蔵一―乙―二三―四・四〇三左上。以下、本章における『妙法蓮花経疏』からの引用は丁数、左右上下のみを記す）と述べている。四大声聞は譬喩品の火宅の譬喩によって、方便品に示された「先三後一之道」、つまり方便の教えである三乗を先に説き、真実の教えである一乗を後に説くという趣旨を理解できたのであるが、舎利弗に比べて理解が遅れたという理由で、彼らの理解そのものが正しいかどうか疑わしく思われる危険性があるので、窮子の譬喩を説いて、自らの理解の正しさを示した、というものである。ここには窮子の譬喩がなぜ説かれたのかという理由と、窮子の譬喩が「先三後一之道」を説き明かしていることとが端的に示されているのである。前者の窮子の譬喩が説かれた理由について、四大声聞の理解が舎利弗に比べて遅れたという理由で、彼らの理解そのものが正しいかどうか疑わしく思われる危険性があるということを取り挙げている点は後の注釈に見られない道生独特のものである。後者の「先三後一之道」は、方便品の注に「三世の仏たちはみな先に三乗を説き、後に一つの究極を明かす」（「三世諸仏皆先説三乗、後明一極」四〇〇左上）とあるように、三世の諸仏の説法の方軌として普遍的なものと解釈されており、同類の表現は他の箇所にも見られる。[1] 次に、窮子の譬喩の分科について考察する。道生は窮子の譬喩について、「無量珍宝不求自得」（大正九・一六中）の意義を明らかにするものと解釈し、譬喩の内容全体を大きく三段落に分けている。すなわち、以下の三段は「無量の貴重な宝が求めないのに自然と得られた」理由の意義を明らかにするのである。第一には、四人の偉大な声聞が昔、二万の仏のもとで釈迦の教えを受け、父と子の関係を結ばせられたことを明かす。第二には、彼らの心の機が奥深い次元で現われたので、釈迦は（それに）上から対応して三乗の教えを説くことを明かす。第三には、彼らのために『法華経』という唯一究極の教えの趣旨を説くことを明かす。これによって遠くは仏の意義を明かし、近くは（火宅の譬喩において）聞いたことをしっかりと補助するのである。

自下三段明所以無量珍宝不求自得義也。第一明四大声聞昔日已於二万仏所蒙釈迦道被結乎父子義。第二明其神機冥著釈迦府応為説三乗之教。第三為其説法華一極之致。因此遠顕仏義、近助成所聞也。（四〇三左上―左下）

声聞には仏から授記を受けるなどということは思いも及ばなかったにもかかわらず、方便品の三乗方便・一乗真実の教えの趣旨を理解した舎利弗が譬喩品の冒頭で釈尊より授記されたことはまことに驚くべきことであり、そのことを四大声聞が「無量珍宝不求自得」と表現したのである。そして、道生はこの「無量珍宝不求自得」の意義を窮子の譬喩に仮託して説いたと解釈しているのである。

第一段落に出る二万の仏とは、譬喩品の「我昔曾於二万億仏所、為無上道故常教化汝」（大正九・一一中）を受けたものである。これは釈尊が舎利弗に語った言葉で、釈尊が過去世において舎利弗を教化したことのあることを指摘したものである。ここでは「二万仏」とあるが、後の箇所には「二万億仏」（四〇五右上）と出る。(2)

第二段落に出る「神機」は序品の注にも、

「種種因縁」とは、衆生の精神的あり方が単一ではなく、悟りの仕方が千差万別であるので、ある場合は布施や戒により、ある場合は神通によることを明かすので、「種種」と言う。

種種因縁、明衆生神機不一取悟万殊或因施戒或縁神変、故言種種。（三九八左上）

と出る。道生における「機」の概念についてはすでに考察したが、(3)「機」の第一次的意味は「仏・菩薩の応現、教化を発動させ、かつそれを受け止める衆生の側の構え、あり方」である。この衆生の側の構え、あり方が、衆生の精神、あるいは心について捉えられるので、精神、心という意味での「神」という語が付けられていると考えられる。ここでは、神妙なという意味での「神」とは解釈しない。ちなみに、『注維摩詰経』巻第五に鳩摩羅什の注として「精神的なあり方が微かに動くと、心に所属するものができる」（「機神微動、則心有所属」大正三八・三七七下）とあり、これもここと同様に解釈できると思われる。ともあれ、窮子の譬喩解釈においても「機」は重要な役割を果たす概念である。また、「釈迦府応」とあるが、「府」は「俯」と通じて用いられており、下に向かってという意味である。譬喩品の注にも「昔、

教化した機が聖人を発動させるので、聖人は下に応現する（「昔化之機扣聖、聖則府応」四〇三右上）とある。「俯応」の対語は「仰感」と考えられるが、この用語は『妙法蓮花経疏』には見られない。やや後代の『大般涅槃経集解』巻第五に僧亮（五世紀の人。四三八―四九六の僧宗より古い人物と推定される）の注として「一人の誠では（仏の応現を）仰ぎ発動させることができないかもしれないので、大衆に頼って一緒にお願いさせる」（「恐一人之誠不能仰感、故憑大衆令共請」大正三七・三九八中）がある。このような「俯応」「仰感」の「俯」「仰」は仏と衆生の感応関係における上下関係を示すものである。

第三段落の「法華一極之致」は言うまでもなく『法華経』の一乗思想を意味するから、第二段落と第三段落とを合わせ見ると、窮子の譬喩は結局、最初に述べた通り、「先三後一之道」を示すものであり、それに加えて第一段落の過去の二万仏のもとにおける仏と衆生との間における父と子との結び付きを説き明かすものと解釈されているのである。

次に、上述の三段落が窮子の譬喩を説く経文のどこに対応するかについて予め示す。第一段落は「譬若有人年既幼稚……漸漸遊行、遇向本国」（大正九・一六中・二五行―二八行）の部分、第二段落は「其父先来求子不得……下劣之心亦未能捨」（同前・一六中・二八行―一七中・七行）の部分、第三段落は「復経少時……今此宝蔵自然而至」（同前・一七中・七行―一七行）の部分である。

道生は後代の法雲、吉蔵などと異なり、これ以上の細かい段落分けを行なっておらず、また、たとえば父子相失譬、父子相見譬などの段落それぞれに名づけた譬喩の名称も用いていない。さらに、方便品の説や譬喩品の火宅の譬喩との対応関係についても何ら言及していない。法雲がこれらの対応関係について詳細に指摘し、自己の『法華経』理解の精緻さを誇ったこととは大いに異なるのである。この点は経典注釈の発展史を捉える上で注意すべき事がらである。

第二節　窮子の譬喩の第一段落について

第一段落全体の趣旨は、すでに引用したように、「第一には、四人の偉大な声聞が昔、二万の仏のもとで釈迦の教えを受け、父と子の関係を結ばせられたことを明かす」と述べられていたが、随文解釈のこの箇所においても「第一段明父子義」（四〇三左下）とある。

経文は比較的短く、全文に道生の注がある。初めに経文全体を掲げ、次に適宜、経文を分節して通し番号を付し、その後に道生の注の現代語訳と原漢文を示す（以下の節も同じ形式とする）。

譬若有人[1]年既幼稚[3]、捨父[2]逃逝[4]、久住他国[5]、或十二十至五十歳[6]。年既長大、加復窮困[7]、馳騁四方以求衣食[8]。漸漸遊行、遇向本国[9]。

1「有人」

昔、（釈尊が）菩薩だった時の教化を受けた。教化は道理として本来一である。一（なる教化）が仏から生じ、（その教化を受けた人を）子とする。

昔受菩薩時化。化理本一。一従仏生為子。（四〇三左下）

2「父」

仏はとりもなおさず父のことである。

仏即父也。（同前）

3「幼稚」

教化を受けた始めなのである。

受化始爾。(同前)

4 「捨父逃逝」

教化を受けたばかりで、果がまだ実現されず、かえって世間の惑いが深く、五道を迷って走り、みな教化されても逃げ去ってしまう。

受化始爾、果未来至、還深世或、或走五(底本の「正」を改める)道、皆化而去。(同前)

5 「久住他国」

教化の行なわれる領域が自然であるのを本国となし、生死輪廻がよこしまに作られるのを他国となす。教化から日に日に遠くなるのを「久」となし、とどまるのを「住」となすのである。

化境自然為本国。生死横造為他国。去化日遠為久(底本の「人」を改める)。留滞為住也。(同前)

6 「或十二十至五十歳」

五は五道のことを言い、十は久しくとどまることを言う。数が不定であるから、「或」である。

五言五道。十言住久。不定故或也。(同前)

7 「年既長大、加復窮困」

教化から久しい時が過ぎているのを「長大」となす。生死輪廻を逃げ走るのを「窮困」となす。

去化既久、為長大。跉跰生死、為窮困也。(同前)

8 「馳騁四方以求衣食」

五道をあまねく行き渡り、どこも求めない場所がないのを「馳騁四方」となす。成長すると、大楽を求め、困窮すると、小楽を求めるのである。

周遍五道、無処不求、為馳騁四方。長則求於大楽蠶楽。窮則求於小楽也。(同前)

9「漸漸遊行、遇向本国」

迷いの報いは急に受けることができないのを「漸漸」となす。本来の場所でないところに行くのを「遊行」となす。教化の勢いとして当然悟りに戻ってくるべきであるのを「向本国」となす。縁によって密かに引きよせられ、そのようになろうと望むのでないことを「遇」となすのである。

或報不可頓受、為漸漸。之非本処、為遊行。化勢応還帰悟、為向本国。縁潜牽来、非意欲爾、為遇也。（同前）

1は前述の第一段落の趣旨において見られたように、『法華経』序品に説かれる過去の二万億仏のもとでの教化を指摘したものである。後の法雲の解釈でも、衆生が過去に大乗の教化を受けたのは過去の二万億仏の時とされている点は同様であるが、法雲においては、その時、衆生を教化したのは釈尊ではなく、過去仏とされている。[4][5]

「昔受菩薩時化」は、釈尊が菩薩であった時に、釈尊の教化を受けたという意味に取った。この解釈は、吉蔵の『法華義疏』巻第七にも、

「有人」とは、とりもなおさず子の意義を譬える。昔、仏が菩薩であった時、修行のとおりに説き、衆生は説かれるとおりに修行して、（仏と衆生は）同じく一つの修行を共有したので、内容的に父子のようである。

有人、即譬子義。昔仏為菩薩時如行而説、衆生如説而行、同共一行、義如父子。（大正三四・五四五下）

とある。なお、道生の注の「一従仏生為子」はこのままではよく分からないので、補って訳した。

3の「受化始爾」の「爾」は「耳」の意と取った。この解釈は、吉蔵の『法華義疏』においても踏襲され、巻第七に、

教化を受けたばかりであるのを「幼」となし、観察・理解が微かであるのを「稚」と呼ぶのである。

受化始爾為幼、観解微弱称稚也。（同前）

とある。

道生の注は簡潔で、6の「十二十」、8の「四方」などの数字については、法雲、吉蔵などはそれなりに解釈しているが、道生は問題にしていない。[6]

8の「譬楽」はよく分からない。おそらく衍字であろう。翻訳はそれに従った。

道生によれば、第一段落全体の趣旨は、四大声聞は過去の二万億仏のもとで、まだ菩薩であった釈尊の教化を受けたが、受けたばかりの時はその成果は挙がらず、かえって世間の惑いが深く、長い期間五道に輪廻してしまう。そして、見当違いにも輪廻のなかにおいて大楽、小楽を追求するのであるが、自分でも意識せず密かに、かつて釈尊の教化を受けたという縁によって悟りに向かって行く、というものである。

第三節　窮子の譬喩の第二段落について

第二段落全体の趣旨は、すでに引用したように、「第二には、彼らの心の機が奥深い次元で現われたので、釈迦は（それに）上から対応して三乗の教えを説くことを明かす」と述べられていたが、随文解釈のこの箇所においても「第二段成仏為説三乗之教」（四〇三左下）とある。

其父先来求子[10]不得、[11]中止[12]一城。[13]其家大富、財宝無量。[14]金銀琉璃珊瑚虎珀頗梨珠等、其諸倉庫悉皆盈溢。[15]多有僮僕臣佐吏民、[16]象馬車乗牛羊無数。[17]出入息利、乃遍他国、[18]商估賈客亦甚衆多。[19]時貧窮子遊諸聚落、経歴国邑、遂到其父所止之城。[20]父毎念子、与子離別五十余年、[21]而未曾向人説如此事。[22]但自思惟、心懐悔恨。[23]自念、老朽多有財物。金銀珍宝倉庫盈溢、無有子息。一旦終没、財物散失、無所委付。是以慇懃毎憶其子。復作是念、我若得子委付財物、坦然快楽無復憂慮。世尊。[24]爾時窮子傭賃展転、遇到父舎。住立門側、[25]遙見其父踞師子床宝机承足、[26]諸婆羅門刹利居士皆恭敬囲繞。[27]以真珠瓔珞価直千万荘厳其身、[28]吏民僮僕手執白払、侍立左右。覆以宝帳垂諸華幡、香水灑地散衆名華、[29]羅列宝物出内取与。有如是等種種厳飾、威徳特尊。[30]窮子見父有大力勢、即懐恐怖、悔来至此。[31]竊作是念、此或是王、或是王等。非我傭力得物之処。[32]不如往至貧里肆力有地衣食易得。[33]若久住此、或見逼迫強使我作。作是念已、[34]疾走而去。時富長者於師子座、[35]見子便識、

心大歓喜、即作是念、我財物庫蔵今有所付。我常思念此子、無由見子。[36]而忽自来。甚適我願。我雖年朽。猶故貪惜。[37]即遣傍人、急追将還。爾時使者[38]疾走往捉、[39]窮子驚愕、称怨大喚、我不相犯、何為見捉。[40]使者執之愈急、強牽将還。[41]于時窮子自念、無罪而被囚執。此必定死。転更惶怖、悶絶躄地。[42]父遙見之、而語使言、不須此人。勿強将来。[43]以冷水灑面令得醒悟、莫復与語。所以者何。父知其子志意下劣、自知豪貴為子所難、審知是子、而以方便不語他人云是我子。[44]使者語之、我今放汝。随意所趣。窮子歓喜得未曾有。従地而起、往至貧里以求衣食。爾時長者将欲誘引其子、而設方便、[45]密遣二人形色憔悴無威徳者。[46]汝可詣彼徐語窮子、此有作処。倍与汝直。窮子若許、将来使作。若言欲何所作、便可語之、雇汝除糞。[47]我等二人亦共汝作。時二使人即求窮子、既已得之、具陳上事。[48]爾時窮子先取其価、尋与除糞。其父見子、愍而怪之。[49]又以他日於窓牖中、遙見子身羸痩憔悴糞土塵坌汚穢不浄。[50]即脱瓔珞細軟上服厳飾之具、更著麁弊垢膩之衣、塵土坌身、[51]右手執持除糞之器、状有所畏、[52]語諸作人、汝等勤作、勿得懈息。[53]以方便故得近其子。後復告言、咄男子。[54]汝常此作、勿復余去。当加汝価。[55]諸有所須瓮器米麺塩醋之属、莫自疑難。亦有老弊使人須者相給。好自安意。我如汝父。勿復憂慮。所以者何。我年老大、而汝小壮。汝常作時、[56]無有欺怠瞋恨怨言。都不見汝有此諸悪如余作人。自今已後、如所生子。即時長者更与作字、[57]名之為児。爾時窮子雖欣此遇、猶故自謂客作賎人。由是之故、[58]於二十年中常令除糞。過是已後、心相体信、[59]入出無難。[60]然其所止、猶在本処。世尊。爾時長者有疾、自知将死不久、[61]語窮子言、我今多有金銀珍宝倉庫盈溢。其中多少所応取与、汝悉知之。我心如是。当体此意。所以者何。今我与汝便為不異。宜加用心無令漏失。[62]爾時窮子即受教勅、領知衆物金銀珍宝及諸庫蔵、而無悕取一飡之意。然其所止、故在本処。下劣之心亦未能捨。

10「不得」

仏は昔、教化し修行を積み重ねたからには、常に子を求めようとするが、子は生死輪廻に堕ちているかもしれない。事態がうまく行かないことが「不得」である。

仏昔既化積行、常欲求子、子或堕在生死。事乖為不得。（四〇三左下）

11「中止」
今、子は昔の縁によって当然やって来るべきなのに、生死の楽に執著して、気持ちとして根本に異なっている。父は下に向かって応現し、人間の身体を取って仏となり、外に現われた姿が内実に及ばないのを「中止」となす。
今子昔縁応至、而著生死楽、情異於本。父応府就人身作仏、迹不及実、為中止。(同前)

12「一城」
非を防ぐことのできる一乗の理を「城」となす。十方が教化に帰着することを「一」となす。
一乗之理可以防非為城。十方帰化為一也。(四〇三左下―四〇四右上)

13「其家大富、財宝無量」
人間の身体で仏となる場所にいても、理に非法はない。すなわち法の財産がたくさんあって極まりがない。
雖在人身作仏処、理無非法。斯則富有法財而無窮極。(四〇四右上)

14「金銀琉璃珊瑚虎珀頗梨珠等、其諸倉庫悉皆盈溢」
七聖の財宝が窺い見ることのできないのを「倉庫」となす。理が言葉を越えていることを「盈溢」となす。
七聖財宝無能闚覦、為倉庫。理過於言、為盈溢。(同前)

15「多有僮僕臣佐吏民」
外道を「僮」となし、多くの魔を「僕」となす。必ず教化に服従するので、内容的に「僮僕」という。菩薩を「臣佐」となし、正しい教化を宣べるのを助ける。声聞を「吏」となし、邪非を防ぎ取り締まる。三界の衆生を「民」となし、仏によって王として君臨され統べられる。
外道為僮、衆魔為僕。必帰従化、義曰僮僕。菩薩為臣佐、助宣正化。声聞為吏、防撿邪非。三界衆生為民、仏所統王也。(同前)

16「象馬車乗牛羊無数」

「象馬牛羊」とは、三乗の五つの神通などの功徳のことである。「車」とは、理が無限に運行することである。
象馬牛羊者、三乗五通諸功徳也。車者、理運無方也。(同前)

17
「出入息利、乃遍他国」
外にたいする教化を「出」となす。出て彼が修行するように教化することを「息利」となす。利益の収入によって教化される範囲は五道にくまなく行き渡ることを「遍他国」となす。
外化為出。出化彼行、為息利。利入所化周在五道、為遍他国。(同前)

18
「商估賈客亦甚衆多」
菩薩が法を受けて十方を教化することを販売者となす。
菩薩受法以化十方、為販売者也。(同前)

19
「時貧窮子遊諸聚落、経歴国邑、遂到其父所止之城」
昔の縁によって引かれて父がとどまっている城に向かうことは道理として「至」である。
昔縁牽向父所止城、理為至也。(同前)

20
「父毎念子、与子離別五十余年」
慈悲の思いである。子を思っても理に乖き、子は教化を受けて後、迷って五道に沈むことを「五十年」となす。
慈悲之念。念之乖理、而子受化之後、迷淪五道、為五十年也。(同前)

21
「而未曾向人説如此事」
まだ人々に対して二乗が仏となることを説いたことがないという意味である。仏の大慈悲はもともと(人々の)苦を抜こうとするが、彼らは生死を願い、真実の教化をすれば逆らうので、方便の三乗が必要となる。三乗は微小な心に順じている。そうして後、(彼らを)一乗に至らせることができるのである。
謂未曾向人説二乗成仏。仏之大慈本欲抜苦、而彼楽生死、真化則逆、要須権三。三順微心。然後可造之一也。(同

前）

22
「但自思惟、心懐悔恨」
ただ本の教化が濃厚でなく、かえって迷って（輪廻に）流転させたのを残念に思う。すべて慈悲のためにあらゆる限定を越えて言葉で表現するだけである。
唯恨本化不濃致使還或流転。悉為慈悲、無方設辞耳。（同前）

23
「自念、老朽多有財物。金銀珍宝倉庫盈溢、無有子息」
「老朽」とは、（涅槃に入る前の）最後の身体である。「無有息」とは、まだ二乗が仏となることを説かないことである。無上の法宝を相続させる相手のいないことを心配するのである。
老朽者、謂後辺身也。無有息、謂未説二乗作仏。慮無上法宝無所付嗣也。（四〇四右下）

24
「爾時窮子傭賃展転、遇到父舎。住立門側」
昔、行なった善によって、世間の楽を獲得することを「傭賃」となす。しかしながら本当には（世間の楽を）うまく受けないので、自然と昔の縁によって密かに父の家にたどり着く。大乗の説を「父舎」となす。そこを通って出る場所を「門」となす。本の縁によって当然（その門を）入るべきなのに、（煩悩の）情に引かれて（大乗の説を）受けないので、その（門の）「側」で躊躇する。
昔所行善、以取世楽、為傭賃。而実非善受、故自昔縁、為潜到父舎。大乗之説、為父舎。所由出処、為門。本縁応入、而情牽不受、故躊躇其側。（同前）

25
「遙見其父踞師子床宝机承足」
昔の縁によって、大乗の説の趣旨を見させることを「遙見父」となす。理を法身となす。（法身の）居る場所は畏怖がないことが「踞師子床」であり、足を常に無為にとどめることを「宝机承足」となすのである。
昔縁使見大乗説旨、為遙見父。理為法身。所処無畏、踞師子床。住足恒在無為、為宝机承足也。（同前）

26
「諸婆羅門刹利居士皆恭敬囲繞」
これらの諸天はみな驕り高ぶる心を持っているが、みな（法身を）崇め仕えるのは、道理として当然である。
如此諸天皆自持憍傲、而皆宗事者、理伏之然也。（同前）

27
「以真珠瓔珞価直千万荘厳其身」
（法身の）身体に非法がないので、法宝でその身を飾るのである。
形無非法、則是法宝荘厳其身也。（同前）

28
「吏民僮僕手執白払、侍立左右」
教えを奉ずる信の手で無漏慧の払子を取るのを、内容的に左右に侍って（煩悩の）汚れや愚かさを払うこととなすのである。
奉教信手執無漏慧払、義為侍立左右払塵翳也。（同前）

29
「羅列宝物出内取与」
法相を述べ顕わせば、必ず彼に得させる。彼が得れば、やっと内容的に自己に帰着するのを「取与」となすのである。
陳顕法相、必使彼得。彼得、乃義帰於已、為取與也。（同前）

30
「窮子見父有大力勢、即懐恐怖、悔来至此」
父が道理としてその気持ちを抑えることができることを「有力勢」となす。気持ちを抑えることが畏怖されることを「恐怖」となす。大乗を受容するべき機が聖人を発動させることを「見父」となす。しかしながら、心の惑いによって心が覆われて大乗を受けることができないことを「悔来至此」となす。
父理能伏其情、為有力勢。伏情之所畏、為恐怖。含大之機扣聖、為見父。而情或翳心、未能受大、為悔来至此。
（同前）

31「竊作是念、此或是王、或是王等。非我傭力得物之処」
大乗を受容するべき機がまだはっきりと現われないので、このように広く言葉を説くのである。
含大之機未著、広設辞如此。(同前)

32「不如往至貧里肆力有地衣食易得」
三界を「貧里」となす。五戒・十善を修めて人・天の楽を求めることを「易得」となすのである。
三界為貧里。修五戒十善、求人天之楽、為易得也。(四〇四右下―左上)

33「若久住此、或見逼迫強使我作」
長い時間とどまれば、きっと大道を行なわせる。大道を行なわせるのは、きっと衆生のためである。衆生のためであるとは、その功績は私にはない。功績が私にないとは、強いて他人のために働かせられるようにすることである。
久住必使行大道。使行大道者、必為物。為物者、功不在我。功不在我者、使見強使為他作也。(四〇四左上)

34「疾走而去」
「疾走」とは願わないことの至りである。心配して速やかに去るのである。
疾走不楽之至。患去速也。(同前)

35「見子便識、心大歓喜」
昔の縁が微かに生じることを「見子」となす。子は今、気持ちが逆らうけれども、後にきっと大乗を悟る。このために「歓喜」する。
昔縁微発、為見子。子今雖復情逆、後必悟大。是故歓喜。(同前)

36「而忽自来」
目に見えない機が微かにやって来たが、自分では知らないことを「忽自来」となす。
冥機微至、而己不知、為忽自来。(同前)

37
「即遣傍人、急追将還」
丈六は仏の本質ではないので「傍人」となす。傍人が大乗の教化を行なおうとすることを「遣使」となす。大乗まで行くことが急であることを「追」となすのである。
丈六非所以仏、為傍人。傍人欲設大化、為遣使。往大是先急、為追也。(同前)

38
「疾走往捉」
大乗の妙法は堅く執るべき道理である。その道理には間隔をおく余地がないことを「疾」となすのである。
大乗妙法、為堅執之理。理不容間、為疾也。(同前)

39
「窮子驚愕、称怨大喚、我不相犯、何為見捉」
出ていくことが本心からではないことを「驚愕」となす。ひどく子の気持ちに逆らうことを「称怨大喚」となす。罪を犯していないのに捕らわれるようなものである。
出非本意、為驚愕。甚逆其情、為称怨大喚。猶無犯而致執也。(同前)

40
「使者執之愈急、強牽将還」
大乗によって子を捕らえれば、いっそう子の気持ちにたいしては功績となる。道理として最後まで捨てないことを「強牽」となすのである。
大乗執之、転功其情。理終不捨、為強牽也。(同前)

41
「干時窮子自念、無罪而被囚執。此必定死。転更惶怖、悶絶躄地」
気持ちがとても楽しまない。過失があっても罪がないのに、大乗の教化に捕らえられ、はなはだ子の心に背くことを「悶絶躃地」となすのである。
情甚不楽。有過無罪、而致執大化、甚（底本の「其」を頭注によって改める）乖其心、為悶絶躃地也。(同前)

42
「父遙見之、而語使言、不須此人。勿強将来」

大乗の教化をする心を廃して起こさない。仮りに前の使者に告げるだけである。
廃不作大化之念。仮語前使云爾耳。(同前)

43
「以冷水灑面」
大乗の教化によって子を教化すると言えば、(子は)悶絶する。今、ただ大乗の教化を止めさえすれば、子はすぐに目覚める。「水灑面」とは、この意義を表わすのである。
若称以大化化之、則悶絶矣。今但息大化、其便醒悟。水灑面者、以表此義也。(同前)

44
「使者語之、我今放汝」
また、仮りに告げるだけである。
亦仮語云爾。(同前)

45
「密遣二人形色憔悴無威徳者」
「二人」とは二乗法のことである。意識的に施そうとすること、これを「遣」となす。真実を隠すことを「密」となす。理について、その光が円かではないことを「形色憔悴」となす。内心の理解が明らかではないことを「無威徳」となす。このような人は王の使者ではないのである。
二人者、為二乗法。作念欲施、此為遣。隠実為密。理不光円、為形色憔悴。内解不明、為無威徳。如此之人、則非王使也。(四〇四左上―左下)

46
「汝可詣彼徐語窮子、此有作処。倍与汝直」
(窮子の)気持ちに順じるが、本来的ではないことを「徐語」となす。作業をさせて楽を与えることを「作処」となす。与えられるものが世間を超越していることが、「倍与直」である。
順情非本、為徐語。使作行而与楽、為作処。所与超於世間、倍与直也。(四〇四左下)

47
「我等二人亦共汝作」

法は人において行なわれることを「共作」となすのである。

法在人行、為共作也。(同前)

48「窮子先取其価、尋与除糞」

使者の告げることを受けることを「先取其価」となす。気持ちに何か頼りにすることがあって疑いのないことを「尋与除糞」となす。

受使所語、為先取其価。情怙無疑、為尋与除糞。(同前)

49「又以他日於窓牖中、遙見子身羸痩憔悴糞土塵坌汗穢不浄」

神通が六情に仮託されることを「窓牖中見」となす。身は功徳によって完成したものではないことを「羸疲」となす。煩悩によってこれ［身］を受けることを「塵坌不浄」となすのである。

神通寄在六情、為窓牖中見。身非功徳所成、為羸疲。結使受之、為塵坌不浄也。(同前)

50「即脱瓔珞細軟上服厳飾之具、更著麁弊垢膩之衣、塵土坌身」

すばらしく装飾された法身を隠すことを「脱瓔珞之具」となす。菩薩が成仏するときは外面的な美しさをうわべだけ取り繕うことはないことを示すことを「著垢膩之衣」となす。また、煩悩によって受けた生を「塵土坌身」となすのである。

隠法身妙飭、為脱瓔珞之具。示菩薩作仏不虚外好、為著垢膩之衣。亦是結使所受生、為塵土坌身也。(同前)

51「右手執持除糞之器、状有所畏」

無漏を行なわないことを「執除糞器」となす。便利で容易なことを「右手」となす。漏を防ぐようであることを「状有所畏」となすのである。

不行無漏、為執除糞器。便易為右手。似若防漏、為状有所畏也。(同前)

52「語諸作人、汝等勤作」

鹿野において法輪を転じるとき、内容的にこのようなことを言うのである。

53 「以方便故得近其子」

鹿野転法輪時、義言如此也。(同前)

仏理は人を超絶しているが、下に向かって示せば、(人を)受け止めることができるのである。

仏理絶人、府示得接耳。(同前)

54 「汝常此作、勿復余去。当加汝価」

無漏道に入って後、きっと生死に戻ってこないことを「常此作不復余去」となす。得られる楽が七方便を超過していることを「加汝価」となすのである。

入無漏道後、定不還生死、為常此作不復余去。所得之楽過七方便、為加汝価也。(同前)

55 「諸有所須瓫器米麪鹽醋之属、莫自疑難。亦有老弊使人須者相給」

無漏の多くの功徳に足りないところがないことを「鹽酢之属」となす。二乗の神通がもともと限られて弱いものであることを「老蔽使人」となすのである。

無漏諸功徳無所乏少、為鹽酢之属。二乗神通本自局弱、為老蔽使人也。(同前)

56 「無有欺怠瞋恨怨言。都不見汝有此諸悪如余作人」

その気持ちが小乗の法に安住することが「不見汝有此諸悪如余作人」という意味である。「余作人」とは七方便のことである。七方便にはこの悪があるのである。

其情安小乗法、謂之不見汝有此諸悪如余作人。余作人者、謂七方便。七方便、則有此悪也。(四〇五右上)

57 「名之為児」

「名之為児」とは、無漏を得ることを仏の子らしいと名づける。まだ真実の子とは言わないのである。

名之為児、得無漏、名似仏子。未言真子耳。(同前)

58「於二十年中常令除糞」
見諦、思惟それぞれ十年で、「二十年」というのである。
見諦思惟各十、謂廿年也。(同前)

59「入出無難」
大乗を聞かせれば、この理に出入するのに疑い非難されることがないのである。
使聞大乗、則出入此理、無疑難也。(同前)

60「然其所止、猶在本処」
大乗の教えを説くのを聞いてから、自己の所有であると知らせるが、彼はなおまだ理解できないことを「猶在本処」となすのである。
聞説大乗教已、使知是己之有、彼尚未領、為猶在本処也。(同前)

61「語窮子言、我今多有金銀珍宝倉庫盈溢。其中多少所応取与、汝悉知之」
大乗の諸経を説かせることは、須菩提に『般若経』を説くよう命じるようなものであると知ったからには、すべて与えて、それ［窮子］の物であることを教える。
既知使説大乗諸経、如命須菩提説波若、為以悉付教是其物。(同前)

62「爾時窮子即受教勅、領知衆物金銀珍宝及諸庫蔵、而無悕取一飡之意。然其所止、故在本処。下劣之心亦未能捨」
委嘱を受けたけれども、なおまだ自己の所有であると知らない。気持ちはこのようにもとのままである。
雖受委付、猶未知是己之物。情故如此。(同前)

10、11、12の注の趣旨は、生死輪廻に堕落した衆生を救済するために、仏は「応府」(=応俯) して人身の姿をして作仏し、十方の衆生はその教化に帰着すべく、一乗の理に留まるが、衆生救済のために応現した仏の姿、すなわち応身は、仏としての本地、内実に劣るので「中止」という、というものである。「応府」は既に考察した「府応」の言い換

えであると考えられる。

13から18までの注は、その応身のすばらしい様子、取り巻きなどを表現したものと解釈している。とくに、12の「一乗之理」を受け、仏の踏まえている真理、すなわち「理」が頻出し、その性格として、非法が無く、言語表現を越えており、無制限に機能することなどが挙げられていることが注目される。15の仏の取り巻きについては、法雲、吉蔵などもめいめい独特の解釈を施しており[7]、いずれも外凡以上の位に配当しているが、道生は外道、魔、三界の衆生などを挙げている点が大いに異なる。

19の注の「昔縁」は24、25、35の注にも出る（24の注では「本縁」とも言い換えられている）が、釈尊から過去に教化を受けたことを指す。この「昔縁」によって五道に流転している状態から脱却して、「父舎」、すなわち大乗の説に向かうとされる。

21、23の注には、この段階では『法華経』の中心教説である「二乗作仏」がまだ説かれないことを指摘している。25の注には師子床に坐る父が「法身」であり（法身と見なす解釈は法雲においても同様である）[8]、それは「理」であることを明かしている。27の注には13の注と同じく、この「理」に非法のないことが示されている。また、この法身の取り巻きについて説く26の注では、その取り巻きを「諸天」と解釈している。これは法雲、吉蔵が、菩薩などの高い位に配する解釈を施すのとは異なる[9]。

30の注には「含大之機」という感応思想に基づく表現が見いだされる（後の63の「懐大之機」も同義）が、窮子が父の側までやって来たのは、窮子にこの大乗を受容するべき機が用意されたことを意味する。しかし、31、36の注にあるように、それはまだ明確な形を取っておらず、本人も無自覚のままである。しかし、父の目から見れば、35の注にあるように「昔縁」が微かに現われたのであり、きっと窮子が後には大乗を悟るべきことが認識されているのである。

32の注は、窮子には「含大之機」がまだはっきりと現われておらず、五戒・十善の人天の教えを求めることを示している。この解釈は法雲、吉蔵もほぼ同様である。すなわち、『法華義記』巻第五には「人天教為貧里」（大正三三・六三

六上）とあり、『法華義疏』巻第七には「人天乗是生死法無出世聖果、為貧里」（大正三四・五四八上）とある。

このように窮子は人天乗を求めるのであるが、父は急激に大乗によって教化しようとする。しかし、窮子の方ではこの大乗を受け入れる準備ができていないのである。37から42までの注は以上のような内容であり、「大」「大乗妙法」「大乗」「大化」などの大乗に関連する用語が頻出する。

43、45の注では、父が一旦大乗による教化を諦め、二乗の法を教えることが示されている。また、この二乗の法は、46の「倍与汝直」の注にあるように、世間を超越したもの、すなわち、前出の人天乗という世間の教えを越えた出世間の教えであることが明かされている。道生においては、45の「二人」は明確に二乗に配されているが、これと区別して、43の「冷水灑面」を人天乗に配する思想は明言されていない。むしろ、大乗の教化を止めること自体が「冷水灑面」の意味とされているのである。つまり、窮子が「貧里」、すなわち、人天乗を求めることは指摘されていたが、父の方からわざわざ人天乗による教化をしたことには言及されていないのである。その点、法雲、吉蔵においては「冷水灑面」を人天乗の教化、「密遣二人」以下が二乗の教化と明確に立て分けられている。すなわち、『法華義記』巻第六には「冷水灑面」について、

人天の機は「面」のようであり、人天などの教えは「冷水」のようなものである。人天などの教えが宗教的な能力・性質に合致しているので、「灑面令醒悟」と言うのである。

人天機如面、人天等教如冷水。人天等教称会根性、故言灑面令醒悟也。（大正三三・六三七中）

とあり、「二人形色憔悴」について、

今、二乗の教えは大乗の因果の理を明らかにすることができないので、「憔悴」と言うのである。

今二乗教不能詮大乗因果之理、故言憔悴也。（同前・六三七下）

とある。『法華義疏』巻第七には「冷水灑面」について、

最初に成道したとき、まだ大乗の教化を受けることができなくて、ただ人天の小機があるだけなので、人天乗を説

くのである。人天の小機は、これを「面」のようであるとたとえる。五戒十善は、迷い、滞りを巧みに解決して、かの宗教的能力・心に合致させることができる。これを「冷水」にたとえるのである。

初成道時既未堪授大化、但有人天小機、故為説人天乗也。人天小（底本の「人」を改める）機喩之如面。五戒十善能釈迷解滞称彼根情。譬之冷水也。（大正三四・五四八下）

とあり、「二人」について、

「二人」とは、とりもなおさず四諦・十二因縁の二つの教えが理を明らかにすることができるので、「人」と名づけるのである。

二人者、即四諦十二因縁二教能詮於理、故名人也。（同前・五四九中）

とある。

50の注では、法身を隠し、煩悩によって生を受けて菩薩として成仏する姿を取ることを明かしている。法雲も『法華義記』巻第六で「即脱瓔珞細軟上服厳飾之具」について、

内に合する［譬喩と譬喩の意味する思想とを内的に対応させること］と、如来が法身の智慧、功徳、相好［仏の備える身体的特徴］を捨てることを明かすのである。

内合明如来捨法身智慧功徳相好也。（大正三三・六三八中）

と述べ、「更著麁弊垢膩之衣……状有所畏」について、

内に合すると、如来が応身を受けることを示して、凡夫の体に同化し、太子の姿になることを明かす。

内合明如来示受応身同凡夫之体作太子之形。（同前）

と述べている。吉蔵も『法華義疏』巻第七で、

「即脱瓔珞」以下は、第二に（仏身の）本を隠して迹を垂れることを明かす。

即脱瓔珞下、第二明隠本垂迹。（大正三四・五五〇中）

と述べている。

52の注は鹿野苑の説法を明かしている。法雲も『法華義記』巻第六で、

応身を受ける以上、その後、鹿苑に至り、三乗を説いて物隣などを教化する。

既受応身、然後造鹿苑、転三乗教化物隣等。（大正三三・六三八中）

と述べ、吉蔵も『法華義疏』巻第七で、

「語諸作人」以下は、第三に教えを説くことを明かす。とりもなおさず鹿苑に行って、四諦の法輪を説くことである。

語諸作人下、第三明説教。即是趣鹿苑転四諦法輪也。（大正三四・五五〇下）

と述べていて、まったく同じ解釈を施している。

この鹿野苑の説法以降、窮子に譬えられる声聞は小乗の修行を積んで、三賢・四善根の七方便を経由し（54、56の注に「七方便」の語が出る）、無漏道に入って見道・修道に入り、ついに生死に再び戻らない無学道、すなわち阿羅漢果を実現するのである。58の注では「二十年」を見諦（見道のこと）、思惟（修道のこと）と解釈している。法雲も同様の解釈をしている。すなわち、『法華義記』巻第六には、

無相行に入り、そのとき、見諦と思惟の二種類の（煩悩を）対治する道によって煩悩を断ち切ることを明かすので、「二十年」と言うのである。

明入無相行于時修見諦思惟両種治道断煩悩、故言二十年也。（大正三三・六三九中）

とある。吉蔵は『法華義疏』巻第七において、

「二十年」とは、とりもなおさず二乗の教えである。ある人は「見惑と思惑の二つの惑を断ち切ることを『二十年』とする」と言っている。ある人は「見諦の惑を断ち切るのに、一無礙、一解脱があり、思惟惑を断ち切るのに、九無礙、九解脱があるのを、『二十年』と名づける」と言っている。

二十年即二乗教也。有人言、断見思二惑、為二十年。有人言、断見諦惑一無礙一解脱、断思惟惑九無礙九解脱、名為二十年。（大正三四・五五一中）

と述べ、吉蔵以前の過去の二説を紹介しているが、前者が法雲の解釈に相当する。

このように二乗の法の教化の後に大乗の教化がなされるわけであるが、そのことは59、60、61の注に見られる。特に大乗の教化のなかで、『般若経』（法雲、吉蔵などと同じく『大品般若経』を指すと考えて良いであろう）の説法に言及している点が注目される。(10) この解釈は法雲、吉蔵の解釈と同様である。すなわち、『法華義記』巻第六には、

昔日の『大品般若経』の座席において、仏が須菩提に命じて、菩薩のために（仏の教えを）移転して教え、『般若経』を説かせることを領解する。

とある。『法華義疏』巻第七には、

領昔日大品座席仏命須菩提為菩薩転教説般若。（大正三三・六三九中）

とある。『法華義疏』巻第七には、

『法華経』を聞くことによって、『大品般若経』を悟ることができるので、『大品般若経』という財産を付与する教えを領解するのである。

因聞法華得悟大品、故領大品付財教也。（大正三四・五五一下）

とある。

第四節　窮子の譬喩の第三段落について

第三段落全体の趣旨は、すでに引用したように、「第三には、彼らのために『法華経』という唯一究極の教えの趣旨を説くことを明かす。これによって遠くは仏の意義を明かし、近くは（火宅の譬喩において）聞いたことをしっかりと補助するのである」とある。

[63]復経少時、父知子意漸已通泰成就大志自鄙先心、臨欲終時、而命其子、并会親族国王大臣刹利居士、皆悉已集。即自宣言、諸君当知。此是我子。我之所生。[64]於某城中捨吾逃走、伶俜辛苦五十余年。其本字某、我名某甲。昔在本城、懐憂推覓。忽於此間遇会得之。此実我子。我実其父。今我所有一切財物、皆是子有。先所出内、是子所知。世尊。是時窮子聞父此言、即大歓喜得未曾有、而作是念、我本無心有所希求。今此宝蔵[65]自然而至。

63「復経少時、父知子意漸已通泰」

第三段落であり、それ［窮子］の心がますます広大になって、大乗を抱く機が現われる。これ以下は親族たちを集めてこれを子と名づける。これは法華経を説くことである。

第三段、其心転曠、懐大之機顕。自下会諸親族、名之為児。斯則為説法華経也。（四〇五右上）

64「於某城中」

昔の二万億の仏のもとで教化を受けたが、教化の功績がまだ十分でなく、そのまま私を捨てて逃げ去り、三界に隠れてしまったのである。あちこち逃げまわりながら五道をふらふら流れ、ひとそろい辛苦を経験する。

於昔二万億仏所已受化、化功未淳、遂捨吾逃逝、遁三界也。跉跰飄流五道、備嘗苦辛。（同前）

65「自然而至」

以上の三段は、無上の宝が自然にもたらされる理由を解釈する。その内容はここではっきりするのである。

上三段、釈所以無上之宝者自然至。義顕此也。（同前）

63の注は『法華経』の説法を意味している。法雲、吉蔵が「復経少時」の短い経文に対して、それを『維摩経』の説法を意味するものと解釈し[(11)]、『大品般若経』と『法華経』の中間に『維摩経』の説法を想定したのに対し、道生にはそのような考えはまったく見られないことに注意すべきである。

64の注には窮子の譬喩の第一段落で述べられていたことが繰り返されている。すなわち、『法華経』譬喩品に説かれる過去の二万億仏のもとで、窮子たる声聞は釈尊の教化を受けたにもかかわらず、それに背いて五道に輪廻してきたことである。

65の注では、すでに窮子の譬喩の三段落の趣旨を述べるところで紹介したように、窮子の譬喩は「無量珍宝不求自得」の意義を明らかにするものであることが改めて明かされている。

第五節　結び

以上、窮子の譬喩に対する道生の注の全体を示しながら、道生の解釈の特徴を明らかにしてきた。また、一部ではあるが、法雲、吉蔵との興味ある類似点、相違点にも留意した。道生の解釈によれば、窮子に譬えられる声聞は過去の二万億の仏のもとで、釈尊の教化を受けたが、受けたばかりの時はかえってそれに背いて五道に輪廻してしまう。しかし、この過去の教化を受けたという「昔縁」によってしだいに父たる釈尊に近づく機会に恵まれるのであるが、まだ大乗を受けるべき「機」が成立しておらず、かえって声聞は人天乗を求めてしまう。そこで、釈尊はいったん大乗による教化を中止し、二乗の法を教えて声聞を教育し、次に『般若経』を含む大乗の諸経を説き、最後に『法華経』を説く、というものである。人天乗、『維摩経』などの方等経などの位置づけなど、細かい点では法雲、吉蔵との相違は見られるが、全体の解釈の構造はかなり類似していることが判明した。

(1)　薬草喩品の注に「深領聖説先三後一之意」(続蔵一―乙―二三・四・四〇五左上)、「如来智慧功徳能説先三後一之道」(同前)とあり、化城喩品の注に「一以大通智勝亦説先三後一之教、証成今説」(同前・四〇六右下)、「今既登極、還成昔化、復説先三後一之道」(同前・四〇六左上)とある。

(2)　本書の第一篇・第二章・第三節を参照。

（3）法雲の『法華義記』においても、「二万億仏」「二万仏」のどちらの表現も出ている（大正三三・六三四上を参照）。

（4）『法華義記』巻第五、「年既幼稚者、内合明衆生昔日二万億仏所于時已曾稟受如来大乗化。但于時稟大乗化不久、故言幼稚」（同前・六三四上）を参照。ただし、吉蔵の『法華義疏』巻第七には、父子の関係が結ばれたのは、釈尊の過去世とあるだけであるが、おそらく、道生、法雲と同様に、『法華経』譬喩品の「我昔曾於二万億仏所、為無上道故常教化汝」（大正九・一一中）を踏まえたものであろう。「初為父子喩者、釈迦於過去世時、為其説大乗法、名之為父。其曾稟大化、故称為子」（大正三四・五四五上）を参照。

（5）前注（4）の『法華義記』の引用に見られるように、衆生は過去の二万億仏のもとで教化を受けたとあり、また、譬喩の「漸漸遊行、遇向本国」に対する注には、「過去仏」の衆生教化の後、釈尊が出現することが説かれているので、釈尊ではなく過去仏が衆生を教化して、父子の関係を結んだことになる。『法華義記』巻第五、「仮設過去仏為衆生説法、過去仏既滅後、中間且作経一劫。釈迦方出、教化衆生。于時背過去仏、已経半劫。此是背国日遠。若使後半劫去釈迦出転近。此則是向国而還義。故言漸漸遊行遇向本国」（大正三三・六二四下）を参照。引用文の趣旨は、もし衆生が過去仏に背いてから一劫を経て、釈尊が出現して教化してくれると仮定すると、過去仏が滅してから前の半劫は「背国」の意味で、後の半劫はしだいに釈尊の出現に近づくので「向国」の意味である、というものである。しかしながら、このような解釈では、釈迦と衆生、なかんずく四大声聞とが父子の関係であったことにはならないので、窮子の譬喩の解釈としては不都合ではないであろうか。更に検討を要する問題である。

（6）『法華義記』巻第五、「所以言若十二十者、此意明未必尽備経五道。亦可失大乗解之後経人道、仍更値如来得大乗解者、故言若十。亦可失大乗之後経畜生道、或経人道、仍更値仏得大乗解者、故言二十」（同前・六三四中）、『法華義疏』巻第七、「十謂天趣。二十謂人趣。五十即余三趣」（大正三四・五四六上）を参照。

（7）『法華義記』巻第五、「多有僮僕者、内外凡夫受学弟子如僮僕。八地以上菩薩如臣。七地以下初地以上菩薩如佐。縁覚如吏。声聞如民」（大正三三・六三五上）、『法華義疏』巻第七、「外凡如僮僕。内凡如吏民。登地已上能助仏揚化、為臣佐也」（大正三四・五四六下）を参照。

（8）『法華義記』巻第五では「遙見其父踞師子床」の「遙」について「遙者、此機遠闕法身地、故言遙也」（大正三三・六三五下）とある。

（9）『法華義記』巻第五、「八地以上如婆羅門。七地以還如刹利也。大乗内凡夫如居士也」（同前）、『法華義疏』巻第七、「又八地已上法身清浄、如波羅門。七地得無生忍、名入仏眼地。即是王種、義同刹利。初地以上檀行満足、義同大富、譬

居士也」（大正三四・五四七下）を参照。

(10) 道生は信解品の別の箇所の注においても「往昔説法既久、第二番。往日聞仏説波若諸経、聞之疲懈、唯念空無相而已、永無浄仏国土化衆生心也」（続蔵二―乙―二三―四・四〇三左上）と述べている。

(11) 『法華義記』巻第六、「復経少時者、転教之後去法華座不遠、故言少時。只逕説維摩教、故言経時也」（大正三三・六三九下）を参照。また、吉蔵の『法華義疏』巻第七、「故須命大品已後諸方等経陶練其心……」（大正三四・五五二中）を参照。

第二章　法雲『法華義記』において

本章では、法雲の『法華義記』において信解品の窮子の譬喩がどのように解釈されているかを考察する。第一節では、信解品の譬喩の基づく方便品との関係、また、信解品の譬喩と譬喩品の火宅の譬喩との対応関係について考察する。法雲が『法華経』における所説の間にいかに緊密な関係を見い出しているかがよく分かるであろう。第二節では、信解品の譬喩の詳細な分科を整理して表示する。法雲の注釈の最も大きな特徴は煩瑣ともいえる分科にあったのであり、当時の仏教学の主眼が経典の構成をいかに精緻に分析するかにあったかがよく分かるであろう。第三節では、譬喩が具体的に何を意味しているかについての法雲の解釈を整理する。譬喩の解釈においては、経文の字句の細かい注釈よりも、その思想的解釈が目立っている。大部の経典の注釈においては当然の方法であろうが、これもまた当時の仏教学の特徴である。本章では、法雲がどのような教判思想を持っていたのか、また、感応思想に基づく譬喩解釈の実態がどのようなものであるかなどが明らかとなるであろう。

第一節　方便品・譬喩品との対応

法雲は、信解品の譬喩について、『法華義記』巻第五に、

開譬［経典において譬喩を説くこと］の中について、全部で九譬を作る。

就開譬之中凡作九譬。（大正三三・六三三上。以下、本章における『法華義記』からの引用は頁・段のみを記す）

とあるように九つに分類している。九譬の名称については、「九譬者、第一明父子相失譬、第二明父子相見譬、第三明呼子不得譬、第四明呼子得譬、第五明教作人譬、第六明付財物譬、第七明見子長大譬、第八明付家業譬、第九明得家業故歓喜譬也」（六三三上―中）とある。第一は父と子が互いに相手を失う譬喩、第二は父と子が互いに相手を見る譬喩、第三は父が子を呼んでもうまくいかないという譬喩、第四はうまくいく譬喩、第五は父が子（＝作人＝労働者）を教える譬喩、第六は父が子に財物を委ねる譬喩、第七は父が子の成長するのを見る譬喩、第八は父の家業を子に委ねる譬喩、第九は子が父の家業を得るので歓喜するという譬喩である。

この信解品の九譬は、譬喩品の火宅の十譬、及び方便品の十譬の本（譬喩品の十譬の基盤となるもの）と対応関係を有する。というのは、方便品の法説を理解できない中根の声聞のために、仏が方便品の法説を譬喩の形式で言い換えたものが譬喩品の火宅の譬喩であり、さらに、この火宅の譬喩に対する四大声聞の理解を譬喩に仮託して示したものが信解品の窮子の譬喩だからである。(1) 法雲は、信解品の譬喩と、火宅の十譬、及び方便品の十譬の本との対応関係について一々指摘しているが、その前に、後の論述の便宜上、火宅の十譬、及び方便品の十譬の本の内容について説明をしておこう。方便品の十譬の本は、方便品の末尾の長い偈のなかの三十六行半の偈を十段に分類したものである。今、その経文の箇所とその思想内容を『法華義記』によって整理して示す。(2)『法華義記』の文は理解が容易なので、訓読文を引用するにとどめる。

1「今我亦如是……皆令得歓喜」（大正九・九中・二一―四行）……「諸仏の先三後一の意に同じきを帖す。名づけて化主同と為す」

2「舎利弗当知……而起大悲心」（二五―下・三行）……「仏、法身地に在りて、化する所の衆生、五濁の惛ます所と為るを見る」

3「我始坐道場……疾入於涅槃」（四―一六行）……「仏、世に応じ大乗を以て衆生を化すに得ず」
4「尋念過去仏……我常如是説」（一七―一〇上・九行）……「仏、三乗に因りて衆生を化得す」
5「舎利弗当知……無量千万億」（一〇―一一行）……「仏、三乗人の大乗の機発するを見る」
6「咸以恭敬心……方便所説法」（一二―一三行）……「三乗人、果を索む」
7「我即作是念……今我喜無畏」（一四―一八行）……「仏、衆生の大乗の機発するを見るが故に歓喜す」
8「於諸菩薩中……但説無上道」（一八―一九行）……「仏、衆生の為めに大乗を説く」
9「菩薩聞是法……過於優曇花」（二〇―中・三行）……「三乗人、大乗を受行す」
10「汝等勿有疑……無声聞弟子」（四―六行）……「虚妄ならず」

この方便品の十譬の本は、

下の火宅の中の十譬のために根本となる。遠くは化城の譬喩のために根本となる。また遠く窮子の譬喩のために根本となることを論じる。

為下火宅中十譬作本。遠為化城譬作本。亦遠論窮子譬作本也。（六〇九上）

とあるように、火宅の譬喩ばかりでなく、信解品の譬喩、化城喩品の譬喩の根本となる重要なものである。ここでは、当面、火宅の譬喩が問題である。『法華義記』巻第四の譬喩品の注には、火宅の譬喩と方便品との関係について、

今、開譬の中について、全部で十譬に開く。とりもなおさず上の方便品の中の十種の法説のことである。

今就開譬之中、凡開十譬。即譬上方便品中十種法説也。（六一四中）

と述べたうえで、火宅の十譬の分類と、方便品の十譬の本との対応について説明している。[3] 方便品の十譬の本との対応については、火宅の第六が方便品の第七に、第七が第六にそれぞれ逆対応するほかは、順に対応しているので、一々記すことはしない。そこで、次に火宅の十譬の名称と経文の箇所を記すこととする。[4]

1「若国邑聚落……在此宅中」（大正九・一二中・一三―一九行）…………宅主譬（総譬）

2「長者見是大火……無求出意」（一九—二三行）……長者見火譬
3「舎利弗……視父而已」（二三—一二下四行）……長者救子不得譬
4「爾時長者……争出火宅」（四—一三行）……長者用三車救子得譬
5「是時長者……無復障礙」（一三—一五行）……長者見子免難譬
6「其心泰然歓喜踊躍」（一五行）……長者見子出難故歓喜譬
7「時諸子等……願時賜与」（一五—一七行）……諸子索車譬
8「舎利弗……何況諸子」（一八—二九行）……長者賜大車譬
9「是時諸子……非本所望」（一三上・一行）……諸子得大車故歓喜譬
10「舎利弗……等与大車」（二—一〇行）……不虚妄譬

さて、信解品の譬喩と火宅の譬喩との対応関係について図示すると、次のようになる（方便品との対応は自ずとわかるはずであるので省略する）。

信解品の譬喩	火宅の譬喩
1	1
2	2
3	3
4・5	4
7	5
8	8
9	9

信解品の譬喩のなかには火宅の譬喩の6、7、10と対応するものがないこと、信解品の譬喩の4、5が合して火宅の譬喩の4に対応していること、信解品の譬喩の6は新たに設けられたもので、火宅の譬喩のなかに対応するものがない

こと、が注目される。この点に関して、法雲は、

上の火宅の中にもともと十譬がある。この中にはただ七譬だけを領解して、三譬を領解しない。第六の父が歓喜することを領解せず、また、第七の子どもたちが車を求めることを領解せず、また、第十の虚妄でないことを領解しないのである。第六を領解しない理由は、ただ第五の（火災による焼死の）難を免れる譬喩を理解しさえすれば、第六の父が歓喜する意義は自然と顕われるからである。第七を領解しない理由は、上の子どもたちが車を求めること、これはとりもなおさず迷う心である。このために、隠して領解しない。第十を領解しない理由は、上の第十は虚妄でない。今日、理解することができる以上、どうして上の虚妄でないことを領解することを借りるであろうか。もし領解すれば、理解しない時について言うようである。昔日は虚妄がある。今日は虚妄がない以上、このために領解しないのである。上に十譬があり、今はただ七譬だけを領解する以上、ただ当然七つがあるはずである。九譬がある理由は、この中の第四と第五の二つの譬えはともに上の火宅の中の第四の長者が子どもを救ってうまくいく譬えを領解し、この中の第六の財物を付与する譬喩は上の開三顕一の意義を領解しないで、これはかえって遠く『大品般若経』の座席の時の意義を領解するからである。

上火宅中本有十譬。此中唯領七譬、不領三譬。不領第六父歓喜、亦不領第七諸子索車、亦不領第十不虚也。所以不領第六者、只解第五免難譬、第六父歓喜之義自彰。所以不領第七者、上諸子索車此即是迷惑之心。是故隠而不領。所以不領第十者、上第十是不虚妄。今日既得解、何仮領上不虚妄。若使領者、如似言不解之時。昔日有虚妄。今日既無虚妄、是故不領也。上既有十譬今唯領七譬、只応有七。所以有九譬者、此中第四第五両譬共領上火宅中第四長者救子得譬、此中第六付財物譬不領上開三顕一之意、此乃遠領大品座席時意。（六三三上）

と述べている。これによれば、先ず火宅の譬喩の第六と対応するものがない理由は、第五の免難譬を領解すれば、第六の譬喩の父が歓喜するという内容は自ずと明らかになるので、改めて信解品で言う必要がないというものである。次に、火宅の譬喩の第七と対応するものがない理由は、迦葉などの四大声聞の領解を示す信解品の譬喩においては、迷いの心

を示す諸子索車に対応するものを説く必要がないというものである。次に、火宅の譬喩の第十と対応するものがない理由は、火宅の譬喩においては、三車を与えると言いながら実は大白牛車を与えたことについて虚妄でないことを示さなければならなかったが、四大声聞の領解を示す信解品の譬喩においてはすでに虚妄かどうかの疑問はないので、改めて虚妄でないことを言う必要がないというものである。次に、信解品の譬喩の第六は、開三顕一の趣旨を説く火宅の譬喩とは関係せず、『大品般若経』の説法を領解したものであることが指摘されている。[5]また、信解品の譬喩の4、5が合して火宅の譬喩の4に対応していることについては、後に、

そうである理由は、法説の中では、応身の立場についてだけ明かすので、合わせて離さない。今、四大声聞は領解して深く仏の心を把握することを明かす。真身と応身の二身の立場についてこれを明かすので、二つに分けるのが適当である。

所以爾者、法説之中偏就応身上明、故合而不離。今明四大声聞領解深取仏意。就真応二身上明之、故宜分為二也。

（六三三中）

と答えられている。

第二節　譬喩の分科

『法華義記』における注釈の最も力点のあるところは、経文のきわめて詳細な段落分け＝分科である。このことについては智顗・灌頂も指摘し、かつ批判している。[6]ここでは、信解品の譬喩に対する『法華義記』の詳細な分科を左に表示する。分類の名称は譬喩の内容に基づいたものであるが、一部、譬喩の思想的解釈に基づく名称が出る場合もある。なお、分類の名称については、原漢文、現代語訳を省略し、訓読文を示すにとどめる。意味は容易に分かるであろう。次章以下の分科表においても同じ形式を踏襲する。譬喩の思想的解釈の全体は第三節に譲ることとする。なお、経文の

句逗は、途中で分節されている場合も本来の句逗を残したので、末尾が読点で終わっている場合もあり、また逆に何も付されていない場合もある。次章以下の分科表も同様の形式に従う。

I父子相失譬

1「子、父に背いて去る」

①「子、父に背いて去るを明かす」

譬若有人年既幼稚、捨父逃逝、久住他国、或十二十至五十歳。年既長大、加復窮困、馳騁四方以求衣食。

②「子、国に向かって還るを明かす」

漸漸遊行、遇向本国。

2「父、子を覓むるに得ず」

①「正しく子を覓むるに得ざるを明かす」

其父先来求子不得、

②「一子を失うの苦ありと雖も、家業の大事を廃さざるを明かす」

中止一城。其家大富、財宝無量。金銀琉璃珊瑚虎珀頗梨珠等、其諸倉庫悉皆盈溢。多有僮僕臣佐吏民、象馬車乗牛羊無数。出入息利、乃遍他国、商估賈客亦甚衆多。

3「子、還た父に近づく」

①「父に近づく縁由を明かす」

時貧窮子遊諸聚落、経歴国邑、

②「正しく父に近づくを明かす」

遂到其父所止之城。

4「父、子を失いて憂念すること転た深し」

①「子を念ずる苦を明かす」
父毎念子、与子離別五十余年、而未曾向人説如此事。但自思惟、心懐悔恨。自念、老朽多有財物。金銀珍宝倉庫盈溢、無有子息。一旦終没、財物散失、無所委付。是以慇懃毎憶其子。
②「子を得るの楽を作念するを仮設するを明かす」
復作是念、我若得子委付財物、坦然快楽無復憂慮。

II父子相見譬
1「子、父を見る」
①「父を見るの縁由を明かす」
世尊。爾時窮子傭賃展転、
②「父を見るの処を明かす」
遇到父舎。住立門側、
③「正しく父を見るを明かす」
遙見其父踞師子床宝机承足、諸婆羅門刹利居士皆恭敬囲繞。以真珠瓔珞価直千万荘厳其身、吏民僮僕手執白払、侍立左右。覆以宝帳垂諸華幡、香水灑地散衆名華、羅列宝物出内取与。有如是等種種厳飾、威徳特尊。
④「子、父を見て畏避の心を生じ懐くを明かす」
窮子見父有大力勢、即懐恐怖、悔来至此。竊作是念、此或是王、或是王等。非我傭力得物之処。不如往至貧里肆力有地衣食易得。若久住此、或見逼迫強使我作。作是念已、疾走而去。
2「父、子を見る」
①「子を見るの処を明かす」
時富長者於師子座、

②「正しく子を見るを明かす」

見子便識、

③「子を見るが故に歓喜するを明かす」

心大歓喜、

④「長者、開暢の心念を生ずるを明かす」

即作是念、我財物庫蔵今有所付。我常思念此子、無由見之。而忽自来。甚適我願。我雖年朽、猶故貪惜。

III呼子不得譬

1「一たび呼ぶも来たらず」

①「上の勧教の擬宜を領す」

a「上の思惟もて勧教を作すを領す」

即遣傍人、急追将還。

b「大乗教を用って擬宜するを領す」

爾時使者疾走往捉、

②「勧むるも機無きを領す」

a「小乗人天等の機有るを明かす」

窮子驚愕、

b「大機無きを領す」

称怨大喚、我不相犯、何為見捉。

2「再び呼ぶも来たらず」

①「誡教の擬宜を領す」

ａ「上の思惟もて誡教を作すを領す」
使者執之愈急、
ｂ「正しく誡教の擬宜を領す」
強牽将還。
②「誡むるも機無きを領す」
ａ「大機無きを領す」
于時窮子自念、無罪而被囚執。此必定死。
ｂ「追って小機有るを領す」
転更惶怖、悶絶躄地。
3「父、子を置く」（または「児を放捨す」）
①「思惟して放捨せんと欲す」
ａ「思惟して化を息めんと欲す」
父遙見之、而語使言、不須此人。勿強将来。以冷水灑面令得醒悟、莫復与語。
ｂ「化を息めんと欲する意を釈す」
所以者何。父知其子志意下劣、自知豪貴為子所難、審知是子、而以方便不語他人云是我子。
②「正しく児を放つを明かす」
ａ「正しく化を息む」
使者語之、我今放汝。随意所趣。
ｂ「化を息めて宜きを得るを明かす」
窮子歓喜得未曾有。従地而起、往至貧里以求衣食。

Ⅳ呼子得譬

1「父、子を喚ぶを明かす」

①「使う可きの人を覓む」

爾時長者将欲誘引其子、而設方便、

②「使ふ可きの人を得」

密遣二人形色憔悴無威徳者。

③「使人の与めに語る」

汝可詣彼徐語窮子、此有作処。倍与汝直。窮子若許、将来使作。若言欲何所作、便可語之、雇汝除糞。我等二人亦共汝作。

④「使人、命を奉じて子を喚ぶ」

時二使人即求窮子、

2「子、喚ぶを受くるを見るを明かす」

①「衆生に聞くに堪ゆるの機有るを明かす」

既已得之、

②「衆生に能く受くるに堪ゆるの機有るを明かす」

具陳上事。

③「衆生に能く行ずるの機有るを明かす」

爾時窮子先取其価、尋与除糞。

④「長者、愍傷の念を起こすを明かす」

其父見子、愍而怪之。

V 教作人譬

1 「教えて作さしむるの縁由」

①「長者、窮子を見るを明かす」

a 「長者、子を見るの時を明かす」

又以他日

b 「子を見るの処を明かす」

於窓牖中、

c 「正しく子を見るの相を明かす」

遙見子身羸瘦憔悴糞土塵坌汚穢不浄。

②「長者、貴人の服飾を捨つるを明かす」

a 「如来、種智を捨つるを明かす」

即脱瓔珞

b 「如来又た功徳を除くを明かす」

細軟上服

c 「如来又た相好を捨つるを明かす」

厳飾之具、

③「長者、賤人の服を受くるを明かす」（②に対応して③も三分されるが省略する）

更著麁弊垢膩之衣。塵土坌身、右手執持除糞之器、状有所畏、

2 「正しく教えて作さしむ」

①「勧めて懃作せしむ」

語諸作人、汝等勤作、勿得懈息。以方便故得近其子。
②「汝に価を加うるを明かす」
後復告言、咄男子。汝常此作、勿復余去。当加汝価。
③「作具を讃歎す」
諸有所須瓫器米麺鹽醋之属、莫自疑難。亦有老弊使人須者相給。
④「作人を安慰す」
好自安意。我如汝父。勿復憂慮。所以者何。我年老大、而汝少壮。
3「作人、作に就いて長者の意に称可うを明かす」（譬喩品との対応で四分されるが、段落の名称はとくに記されていないので、経文を四分するのみにする）
①汝常作時、無有欺怠瞋恨怨言。都不見汝有此諸悪如余作人。
②自今已後、如所生子。即時長者更与作字、名之為児。
③爾時窮子雖欣此遇、猶故自謂客作賤人。由是之故、於二十年中常令除糞。
④過是已後、心相体信、入出無難。然其所止、猶在本処。

VI付財物譬
1「父付す」
①「財物を付す時を明かす」
世尊。爾時長者有疾、自知将死不久、
②「正しく財物を付す」
語窮子言、我今多有金銀珍宝倉庫盈溢。其中多少所応取与、汝悉知之。
③「誡勅す」

我心如是。当体此意。所以者何。今我与汝便為不異。宜加用心無令漏失。

2「子受く」

①「一往命を受く」

爾時窮子即受教勅、

②「正しく子の財物を受くるを明かす」

領知衆物金銀珍宝及諸庫蔵、

③「子、付するを受くと雖も、取る意無きを明かす」

而無悕取一飡之意。然其所止、故在本処。下劣之心亦未能捨。

Ⅶ見子長大蠶（または見子志大蠶）

1「時節を明かす」

復経少時、

2「正しく志の大なるを明かす」

父知子意漸已通泰成就大志

3「昔日は是れ小機にして希取の意無きを鄙しむ」

自鄙先心、

Ⅷ付家業蠶

1「家業を付するの時なり」

臨欲終時、

2「証明の衆を集む」

而命其子、并会親族国王大臣刹利居士、皆悉已集。

3「父子の天性を会す」

即自宣言、諸君当知。此是我子。我之所生。於某城中捨吾逃走、伶俜辛苦五十余年。其本字某、我名某甲。昔在本城、懐憂推覓。忽於此間遇会得之。此実我子。我実其父。

4「正しく家業を付す」

今我所有一切財物、皆是子有。先所出内、是子所知。

IX子歓喜譬

世尊。是時窮子聞父此言、即大歓喜得未曾有、而作是念、我本無心有所希求。今此宝蔵自然而至。

第三節　譬喩の思想的意味

前節において信解品の譬喩の分科を紹介した。譬喩の解釈について、法雲は「外譬」「内合」という術語を使う。(7)「外譬」とは文字通り譬喩のことであり、「内合」とはその譬喩がどのような事実を示しているかを明らかにすることである。つまり、「合」とは、譬喩の内容がどのような事実に対応（合）しているかを意味する。経典自身が、譬喩を説いた後に、しばしばその譬喩がどのような事実を意味しているかを解説するが、それを、法雲の注釈術語では、それぞれ「開譬」「合譬」という。(8)その経典自身における譬喩の解説＝「合譬」に対して、「開譬」に対する随文解釈のなかで、法雲がその譬喩の思想的意味を解説することを「内」合と表現し、それに対して、譬喩のほうを「外」譬と表現しているのである。本節では、この「内合」に着目して、譬喩の具体的意味、すなわち、仏と衆生との関係の深化、仏の衆生に対する教化の過程、すなわち、教判思想のうえで重要と思われる問題を中心に、法雲の解釈を整理する。

(1)I父子相失譬の1、2、3、4の思想的意味について、法雲は、

第一にまず衆生は昔、二万億の仏の時に大乗を受けたことがあり、それ以降、(大乗の)理解を失い如来を捨て、

六道に流転することを明かす。第二に如来は衆生が大乗の理解を失ってから後に、常に教化することのできる機を求めたがうまくいかなかったことを明かす。第三に内に合する［譬喩と譬喩の意味する思想とを内的に対応させること］と、衆生は大乗を失って以降、五戒・十善の教えの中で学ぶと、（衆生の）機が仏が世に出現することを発動させる。これはしだいに父に近づく意義である。第四に衆生は五濁にくらまされる以上、如来の慈悲の心はますます深くなる。これは父の心配がいっそう深くなるという意義である。

第一先明衆生昔日二万億仏時曾稟大乗、自爾之後、失解捨如来、流転六道。第二明如来従衆生失大乗解之後、恒覔可化之機不得。第三内合衆生従失大乗以来、在五戒十善教中学、則有機感仏出世。此則是漸近父義。第四衆生既為五濁所惛、如来慈惻弥深。是父憂念転深義也。（六三三下―六三四上）

と述べている。過去において大乗の教化を受けたことがあること、しかしその後、大乗に対する理解を失って六道に輪廻したこと、教化を受けるべき衆生の機を求めたが得られなかったこと、その後、衆生の側では五戒・十善の教え（人、天の教えであるから、六道の範囲に属する）に身を置き、それを学べば仏の出現を促す機が生じること、一方、仏の側では衆生が五濁にくらまされている事態に対して慈悲の心がいっそう深まっていくこと、などが説かれている。文中、「可化之機」「有機感仏出世」とあるのは、いわゆる感応思想に基づいた思想表現である。衆生の機が仏を発動させ、それに対して仏が応現するという、仏教の一種の救済論が感応思想であり、すでに道生において、この感応思想が十分に確立していることを知ることができるが、法雲も信解品の譬喩の解釈にこの感応思想を解釈の枠組みとして縦横に用いていることが注目される。

（イ）1の①についての解釈。まず、「年既幼稚」について、

衆生は昔日、二万億の仏のもとで、そのとき如来の大乗の教化を受けたことがあることを明かす。ただし、そのとき大乗の教化を受けることが久しい時間ではなかったので、「幼稚」と言う。

明衆生昔日二万億仏所于時已曾稟受如来大乗化。但于時稟大乗化不久、故言幼稚。（六三四上）

と解釈している。また、

衆生は二万の仏のもとで、如来の大乗の教化を受ける。そのとき、ただ外凡夫［凡夫を内外に分け、内凡夫よりも位の低いもの］の理解を得るだけであって、この理解が弱々しいので、「幼稚」と言う。

衆生於二万仏所稟如来大乗化。于時只得外凡夫解、而此解怯弱、故言幼稚。（同前）

とある。「二万億仏」は「二万仏」とも言い換えられているが、これは『法華経』譬喩品の「我昔曾於二万億仏所、為無上道故常教化汝」（大正九・一一中）を受けたものである。これは釈尊が舎利弗に語った言葉で、釈尊が過去世において舎利弗を教化したことがあることを指摘したものである。「捨父逃逝」について、

衆生はすぐに大乗の理解を失う。理の中において、密かに仏に背く意義があるのである。

衆生即失大乗解。理中密有背仏之義也。（同前）

とある。ここで、衆生が大乗の理解を失うことを予想しているはずの仏が何故に大乗によって教化したのかという重要な問題が提起され、これについて三番の問答が展開されている。順に紹介する。先ず第一番の問答には、

質問者が言う。仏は衆生が必ずこの大乗の理解を失うことを明らかに知っている。そのとき、どうしてこの大乗によってこれを教化するのか。

解釈者が言う。仏はそのとき、衆生が理解を得た後に必ず失うことを本当に知っている。ただし、そのとき、大乗の機が仏を発動させ、仏はそれによって（衆生の）ために大乗を説く。もし（衆生が仏を）発動させることがあって、（仏が衆生に）応現しなければ、機とくい違うという過失がある。（衆生が）この理解［大乗の理解］を得る以上、如来は改めて他方を教化し、（こちらの）衆生はかくて煩悩を生じて、この大乗の理解を失うのである。

問者言。仏明知衆生必失此大乗解。于時何故用此大乗化之。

解釈者言。仏于時実知衆生得解之後必失。但于時大乗機感仏、仏仍為説大乗。若有感不応、則有差機之失。既得此解、如来更化他方、衆生遂起煩悩、失此大乗解也。（同前）

とある。質問の趣旨は、衆生が二万億の仏のもとで大乗の教えを受けたことがあるにもかかわらず、その後、大乗の理解を失ったとされることについて、仏は大乗を教えても、衆生がその理解を失うことは知っているはずなのに、どうして大乗によって教化したのか、それは無駄なことではなかったのか、というものである。それに対する答えの趣旨は、仏が大乗を説いた時は、衆生に大乗の機があって、大乗を説くように仏を動かしたので、仏は大乗を説いたのである。もし衆生に感（仏を発動させること）があっても、仏が応じなければ、仏が衆生の機とくい違うという過失があることになる。そして、そのときは衆生が大乗を理解したので、仏は他の場所を教化するようになり、衆生の方ではその後、煩悩を起こして大乗の理解を失ったのである。

次に第二番の問答には、

質問者が言う。もし仏が改めて他方を教化し、衆生が後にまた煩悩を生じて（大乗の）理解を失うならば、これは父［仏のこと］が自分から子［衆生のこと］を離れることである。どうして、子が父を捨てることに関係するのか。もし衆生が仏から遠ざかり、そうして後に煩悩を生じるならば、そこで子が父を離れることになる。父が自分から他方に行き、衆生が自然に理解を失う。それゆえ、父が子を離れるという意義である。

解釈者が言う。事がらを取るとそのとおりであるが、道理はそうではない。もし衆生に仏を発動させる機があれば、仏は世にとどまる。教化するべき機もまたなくなるので、仏はここを捨ててかしこを教化する。まさしく衆生の（仏を）発動させる機がなくなることによるので、仏は去る。仏が去るから、（仏を）発動させる機がなくなると言うことはできない。衆生の（仏を）発動させる機が先になくなる以上、これはとりもなおさず子が父を離れるという意義なのである。

問者言。若仏更復教化他方、衆生於後復起煩悩失解者、此則是父自離子。何関子捨父也。若是衆生遠仏然後起煩悩者、乃可是子離父。父自往他方、衆生自失解。故是父離子義也。

解釈者言、取事即然、理則不然。何以知之。若是衆生有機感仏、仏則住世。可化之機亦尽、故仏捨此化彼。正由衆

生感機尽故仏去。不得言仏去故感機尽。既是衆生感機先尽、此即是子離父義也。（六三四上―中）

とある。質問の趣旨は、仏が他方を教化したために、衆生が大乗の理解を失ったのではなく、父が子から離れたというべきではないか、というものである。答えの趣旨は、現象面はそのように見えるが、道理はそうではない。衆生に仏を動かす機があれば、仏は世にとどまるのである。教化するべき機がなくなったので、仏はここを捨ててかしこに行って教化したのである。仏が去るから衆生の仏を感じる機がなくなったのではなく、衆生の機が先になくなったのである。

最後に第三番の問答には、

質問者がさらにまた言う。如来は（衆生が）必ず（大乗の）理解を失うことを知っている以上、昔日には大乗によってこれを教化すべきでない。

解釈者が言う。（衆生が）必ず理解を失うことを（仏が）本当に知っているのに、それでもやはり大乗によって教化するのは、これは後の教化の助けのためである。後にまた大乗の機が発生するときに、仏は「私は昔日、あなたのためにこの大乗を説いたことがある。あなたたちはそのとき、固く受持することができず、広く煩悩を生じ、かくてこの理解を失った。今、再びあなたのために説くけれども、やはり固く受持しない」と言う。そのときの大衆は（大乗の理解を）得たことがあること、とうとう失ったことを聞く以上、それによって決定の心［きっぱりと大乗を受持しようとする心］を生じる。それゆえ、以前に失ったことは後の助けとなることができると言う。助けの力がある以上、このために如来は（衆生のために）説く。

問者又言、如来既知必失解者、昔日不応用大乗化之。

解釈者言、実知必失解、猶用大乗化者、此則為後化之資。後亦有大乗機発之時、仏言、我昔日已曾為汝説此大乗。汝等于時不能堅固受持、広起煩悩、遂失此解。今復為汝説而尚不堅固受持。時衆既聞曾得遂失、仍発決定之心。故言前失得為後資。既有資力、是故如来為説。（六三四中）

とある。質問の趣旨は、衆生が大乗の理解を失うことを仏が知っているのならば、大乗によって教化することにどんな意味があるのか、というものである。これに対しては、後の教化の助けとなるという役割が指摘される。後に再び大乗の機が生じた場合、かつて大乗を受けたことがあるが、煩悩を生じてその理解を失ってしまったと聞けば、衆生は今度こそ大乗を固く受持しようと決意することができる、とされる。

以上のような問答であるが、父と子とが別れる以前に、父と子との関係が結ばれていなければならず、それを衆生が過去仏から大乗の教化を受けたことに求めている点が注目される。

その他、「久住他国」について、「他国」は五戒・十善の経教と規定され、これは「自国」＝「大乗」に対するものであることが明かされている。「或十二十至五十歳」については、五道すべてを経めぐるのではないことを「十二十」と言う。または、「人道」を経ることが「十」であり、人道、畜生道の二道を経ることが「二十」であるという解釈が与えられている。「至五十歳」は五道すべてを経めぐることを意味する。「窮困」については、

　衆生が五道を経歴する以上、当然多くの功徳、智と願、善根が自ら助けることが必要であるのに、やはり昔日の微かな理解によって自ら助けるならば、また思うに利益がないであろう。それゆえ「窮困」と言う。

　衆生既離経五道、応須多功徳智願善根自資、猶用昔日微解自資者、又蓋無所益。故言窮困。（六三四下）

とある。つまり、衆生が五道を経めぐっているときは、多くの功徳、智願、善根が助ける必要があるのに、昔の微少な大乗の理解によって助けてくれるだけなので、何の利益もない。そこで、「窮困」と言われるのである。「四方」については、五道を輪廻するときの衆生の生まれ方を四つに分類した卵生、胎生、湿生、化生と解釈している。また、別の解釈として、人天の因果を述べ論じる五戒・十善の教えを指すと言っている。人の因・果、天の因・果で「四」を解釈しているのである。ちなみに、五戒は人界に生じ、十善は天界に生じるための教えと一般的に規定される。「求衣食」については、五道に輪廻しながらも、理を求めることと解釈している。(9)

(ロ)1の②については、

過去仏が衆生のために説法し、過去仏が滅して後、中間に仮りに一劫を経過したとして、釈迦がはじめて出現して衆生を教化するとしよう。そのとき、過去仏に背いて半劫が経過した。これは国に背いて日々遠ざかることである。もし後の半劫は釈迦の出現からいっそう近くなるならば、これは国に向かって帰る意義である。それゆえ、「漸漸遊行、遇向本国」と言う。

仮設過去仏為衆生説法、過去仏既滅後中間且作経一劫、釈迦方出教化衆生。于時背過去仏、已経半劫。此是背国日遠。若使後半劫去釈迦出転近、此則是向国而還義。故言漸漸遊行遇向本国。（同前）

と解釈している。その趣旨は、もし過去仏に背いてから一劫を経て、釈尊が出現して教化してくれると仮定すると、過去仏が滅してから前の半劫は「背国」の意味で、後の半劫はしだいに釈尊の出現に近づくので「向国」の意味であるというものである。

（ハ）2の①については、

仏が二万億の仏のもとで大乗によって衆生を教化し、（衆生が）理解を失って以後、常に衆生の大乗の宗教的能力・あり方を求めたが、すべてうまくいかなかったのである。

仏従二万億仏所大乗化衆失解之後、恒覓衆生大乗根機都不得矣。（六三四下―六三五上）

と解釈している。

2の②の「中止一城」については、

如来はこちらの一方で、衆生に説法すべき（仏を）発動させる機がなければ、他方において教化し、結局（教化を）廃止しないで、途中である城市にとどまる。

如来於此一方、衆生無機感可為説法、余方教化、終自不廃、中止一城。（六三五上）

と解釈している。つまり、如来はこの所において、衆生のために説法するべき機感がないので、他の所に行って教化をするのであって、最後まで教化を止めないのである。「其諸倉庫」については、如来の法身の慧命で、衆生を養育する

意義であると解釈されている。また、「多有僮僕臣佐吏民、象馬車乗牛羊無数」については、修行者の位の観点から解釈をしている。つまり、「僮僕」は内凡夫と外凡夫の受学の弟子、「臣」は八地以上の菩薩、「佐」は七地から初地までの菩薩、「吏」は縁覚、「民」は声聞をそれぞれ意味する。また、「象」は大乗を指し、「馬牛羊」はその他の三乗などを指すと言われる。「商估賈客」については、菩薩たちが仏から教えを受け、広く衆生を利益することであると解釈している。

(ニ)3の①については、

衆生は五戒・十善の経教という国邑の中で修行し続け、仏が世に出現することを発動させる機がができるのである。

由衆生在五戒十善経教国邑中修行不已、有感仏出世之機也。(同前)

と解釈している。要するに、「国邑」を五戒・十善の経教と解釈していることが分かる。

3の②については、

衆生にまさしく仏の説法を発動させる機ができるのである。

衆生正有感仏説法之機也。(同前)

と解釈している。①が仏の出世、②が仏の説法をそれぞれ発動させる機の発生と解釈している。

(ホ)4の①の「与子離別五十余年」については、

理解を失った子が如来に背き離れて、六道をのこらず経歴するので、「別離」と言う。

失解之子違離如来、備経六道、故言別離。(同前)

と解釈している。「余年」とあるのは、阿修羅道を意味し、それゆえ、五道ではなく、六道と解釈しているのである。

「而未曾向人説如此事」については、

衆生が大乗の理解を失う以上、ただ如来だけが自ら、一たび応現して以来ずっと、声聞や辟支仏などに向かって説かないことを知っている。

衆生既失大乗解、唯如来自知一応以来不向声聞辟支仏等説。（六三五中）

と解釈している。「心懐悔恨」については、

私は昔日、二万億仏のもとで、そのとき大乗によって（衆生を）教化したが、（衆生が）基本となる信を確立することのできる内凡夫（の位）に登って、（そこから）堕落させないようにすることができなかったことを後悔する。

悔我昔日二万億仏所時用大乗化、不能得令登内凡夫信首得立使不退堕。（同前）

と解釈している。「一旦終没」については、

衆生に機縁がない以上、如来はそのまま（衆生を）捨てて他方を教化するので、「終没」と言う。

衆生既無機縁、如来便捨化他方、故言終没。（同前）

とあり、「財物散失、無所委付」については、大乗の経教が衆生にとって役に立たないことを意味すると解釈されている。

4の②については、

衆生に大機［大乗を受けるべき機］が生じ、教化すべき条件が備わることがあれば、そのまま如来の大慈悲の心に合致する。

得衆生有大機発有可化之縁、便称如来大慈悲之意。（同前）

と解釈している。

(2)II父子相見譬の1、2について、法雲は、

先に人天の小機［大機に対して卑小な機をいう］が仏を発動させることを明かす。とりもなおさず子が父を見るという意義である。後に仏がこの機を見ることを明かす。とりもなおさず父が子を見ることである。ところで、感応［衆生が仏を発動させ、仏が衆生に応現すること］の意義は、ただ発動させる時に応現し、応現するときに発動させるだけである。そうであれば、（感が先にあり、応がそれを追いかけて後にあるという）後を追いかけるという

意義は都合がよく、発動させることがあるから応現することがある（と言うだけである）。先に応現し、後に発動させると言うべきではない。このために、この譬喩の中に二段がある。

先明人天小機感仏。即是子見父義。後明仏見此機。即是父見子。然感応之義、只感時応、応時是感。然逐義為便、有感故有応。不得先応後感。是故此譬中有両段。（六三五下）

と述べている。1は人天の小機が仏を感じること、2は仏がその衆生の機を見ることと解釈されている。さらに、譬喩においては、1と2に先後があるが、実は、衆生の感と仏の応とは同時成立であることが指摘されている。

(イ)1の①については、

衆生が互いに助けあう五戒・十善を修行して、遠く一乗の機が生じることを助けることができるという意義である。

衆生修五戒十善相資、遠得助一乗機発之義也。（同前）

と解釈している。

1の②の「住立門側」については、

衆生の五戒・十善の小機は仏を発動させることが正面からではない。

衆生五戒十善小機、感仏不正。（同前）

と解釈している。五戒・十善の小機はまだ仏を感じる点で、中心的なものではないことが指摘されている。

(ロ)1の③については、五戒・十善の機がやって来て仏を窺い見ることと解釈され、「遙見其父踞師子床」の「遙」については、五戒・十善の機が遠くから法身の境地を窺い見ることと解釈され、「師子床」については、如来が無畏の座に居ることと解釈されている。「宝机承足」については二つの解釈を示し、

第一に、「戒定を『脚足』となし、二諦［真諦・俗諦］という境［智慧の対象］を『宝机』となす」と解釈する。一家では「権実の二智を『脚足』となし、二諦の境を『宝机』となす。如来の二智が常に二諦の境を照らすことは『宝机承足』のようなものである」と言っている。

一解、戒定為脚足、二諦境為宝机。一家言、権実二智為脚足、二諦境為宝机。如来二智常照二諦境、如宝机承足也。（同前）

と述べている。法雲の解釈の立場は「一家」の方である。「諸婆羅門刹利居士」の「婆羅門」は八地以上の菩薩、「刹利」は七地以下の菩薩、「居士」は大乗の内凡夫であると解釈している。また、ここで、『法華経』の法身について、質問者が言う。仏が法身の境地にあると言う以上、どうして内凡夫などに取り巻かれると言うのか。解釈者が言う。この経に法身を明かすことは、常住経〔『涅槃経』〕に明かす法身と同じではない。今、この経に法身と言うのは、他方の応身を指して法身とする。それゆえ、たとえば、仏が無量寿国にいて、ここ〔娑婆世界〕の衆生の機が無量寿仏が応現しにやって来ることを発動させる場合、無量寿仏を法身と名づけるようなものである。

問者言、既言仏在法身地、云何言有内凡夫等囲繞。
解釈者言、此経明法身、不同常住経所明法身。今此経言法身者、指他方応身為法身。故如仏在無量寿国、此間衆生機感無量寿来応、仍諂無量寿仏為法身也。（同前）

と、問答を展開している。『法華経』の法身は『涅槃経』の法身と異なり、他方世界の応身を法身と名づけたものであるとしている。その実例として、無量寿仏もこの世界の衆生にとっては法身と呼ばれることを挙げている。「真珠瓔珞」については、菩薩たちが功徳、智慧を完備しているという解釈と、仏果に功徳、智慧を完備しているという解釈を挙げているが、二つの解釈を並挙するだけで、とくに選択はしていない。「吏民僮僕」については「吏」は辟支仏、「民」は声聞、「僮僕」は外凡夫をそれぞれ指すとされている。「手執白払」については、三乗の人が智慧の手で無生の理を取り、煩悩の塵を払うことであると解釈され、「覆以宝帳」については、如来の大慈大悲は最高であって下を覆うことができると解釈され、「垂諸華幡」については、如来に四摂（布施・愛語・利行・同事）の徳があって衆生を収め教化することと解釈され、「香水灑地」については、とくに法雲の名を挙げて、禅定の水を浄戒の地に注ぐことであると解釈されている。「散衆名華」の「華」については「七浄」と解釈しているが、「七浄」とは、『維摩経』仏道品の「布以七浄華」

（大正一四・五四九下）の鳩摩羅什の注によれば、戒浄・心浄・見浄・度疑浄・分別道浄・行断知見浄・涅槃浄を指す。[10]「羅列宝物」については、如来が一乗の因果、万善同帰（あらゆる善が同じく仏果に帰着すること）を説き、多くの功徳を明かすことと解釈されている。

（八）1の④については、

衆生にただ五戒・十善の機があって仏を発動させるだけである。この小機が一乗の円教について考えると、長く受け入れることができる道理がないので、恐怖心がある。五戒・十善の小機は一乗という大教に相応しない。

衆生唯有五戒十善之機感仏。此小機擬一乗円教、永無堪受之理、則有怖畏之心。五戒十善小機不応一乗大教。（六・三六上）

と解釈している。「此或是王、或是王等」については、一乗教を説く仏が「王」で、三乗教を説く仏が「王等」（王に等しい者の意）と解釈されている。「非我傭力得物之処」については、

このような一乗教の仏もまた、五戒・十善の機が相応するものではない。ただたとい三乗教を説く仏であっても、また五戒・十善の機にぴったり合うものではない。

若是一乗教仏者、亦非是五戒十善機相応。只縦復説三乗教仏、亦非是五戒十善機所宜。（同前）

とある。五戒・十善の機は人天乗に相応するので、一乗教を説く仏にも三乗教を説く仏にも相応しないことを指摘したものである。「不如往至貧里肆力有地衣食易得」の「貧里」は人天教であり、「衣食易得」については、五戒・十善を因として人天の果報を感受することと解釈されている。「若久住此、或見逼迫」については、人天の小機が仏の大教を叩いて発動させることと解釈され、その中の「逼迫」については、仏がある場合、大乗教によって「小」（人天の機のもの）に修行するように迫ることと解釈されている。「疾走而去」については、「大」に背いて「小」（ここでは人天教の意であろう）に向かおうとすることを「疾走」といい、去ろうとしてもやはりまだ去らないと解釈されている。

これを要するに、五戒・十善の人天乗の機は一乗の教えを受容することができないので、再び人天の教えに逆戻りし

ようとするが、しかしながら、一方ではその人天の機がすでに仏に大乗教を説くように冥々のうちに働きかけていることが明かされている。

(二)2の①の「於師子座」については、如来が法身という無畏の座に居ることと解釈されている。

2の②については、如来が衆生を見て、そのまま私が昔日、大乗によって教化した人であることを認識することであると解釈されている。

2の③については、

仏が、この衆生の小機が生じ、この善根によって昔の大乗の理解を得るのに役立つことを見る以上、大慈の心に合致するので、「歓喜」と言うのである。

仏既見此衆生小機発、用此善根資益得昔大乗之解、称大慈之意、故言歓喜也。(六二六中)

とある。

2の④については、

如来が、衆生の善根の機が生じるのを見ると、必ず法の教化を与えることができる。

如来見衆生善根機発、必可以委付法化。(同前)

と解釈している。また、「我常思念此子、無由見之」については、

二億仏のもとで、衆生が大乗の理解を失って以後、常に衆生の善機を求めたがうまくいかなかった。

従二億仏所衆生失大乗解、恒覓衆生善機不得。(同前)

とある。「甚適我願」については、今はじめて善機の生じることを見ることと解釈されている。「我雖年朽、猶故貪惜」の「年朽」については、大乗の教化を廃止して長い時間が経過したことと解釈され、「貪惜」については、そうであっても、やはりまだ大乗を衆生に与えようとすることと解釈されている。

(3)Ⅲ呼子不得譬については、すでに前節の譬喩の分科においてその解釈を示した。というのは、呼子不得譬は経文の

分量が少ないわりに、細かく分類されているが、その分類には一々譬喩の上での名称は付けられていず、直接、内合にあたる思想的解釈が与えられていたからである。その思想的解釈の内容は、火宅の譬喩の解釈を継承したものであり、しばしば「領す」という表現のあるのは、火宅の譬喩の内容を「領解」(11)することを意味している。そこで、ここでは、具体的な経文の解釈で注目すべきものを紹介するにとどめるが、その前に、前節の表に出る「勧教」「誡教」については説明しておく必要があるであろう。結論を言えば、仏の衆生に対する説法の仕方を二分類したもので、善を勧める仕方が「勧教」で、悪を誡しめる仕方が「誡教」とされる。法雲自身はこれについて、

如来が世にいる場合、言葉は三千大千世界に満ち、身体は六道にくまなく行き渡るけれども、だいたいにおいて論じれば、誡と勧の二つの仕方を出ない。このために、世に出現する始めに、しきりに「諸悪莫作、衆善奉行」[多くの悪をなさず、多くの善を実行しなさいという意味]と言う。「衆善奉行」とは、とりもなおさず大慈によって善を勧めることである。「諸悪莫作」とは、とりもなおさず大悲によって悪を戒めることである。このために、慈は楽を与えようとして、善を実行するように勧め、悲は苦を抜くことができて、悪を断ち切るように戒める。
如来在世、雖復言満三千形遍六道、大而為論、不出誡勧両途。是故出世之始、仍言諸悪莫作衆善奉行。衆善奉行、即是大慈勧善。諸悪莫作、即是大悲誡悪。是故慈欲与楽勧令行善、悲能抜苦誡令断悪。(六一六中)

と述べている。

さて、経文の「傍人」については、

理は正[中心的なもの]、大乗の言葉による教えは「傍」である。教はかえって理を明らかにする。ところが、教は理ではないので、「傍人」と言う。
理是正、大乗言教是傍。教乃詮於理。然教非即是理、故言傍人也。(六二六下)

と解釈している。「以冷水灑面令得醒悟」については、

人天の機は「面」のようで、人天などの教えは「冷水」のようなものである。人天などの教えが(衆生の)宗教的

能力・性質に合致するので、「灑面令醒悟」と言うのである。

人天機如面、人天等教如冷水。人天等教称会根性、故言灑面令醒悟也。(六三七中)

とある。「不語他人」については、

昔日の二万億仏が大乗によって教化した子であると明らかに知る。ただ自分から菩薩たちに語って、大乗の理解を失った子どもであると言わないので、「不語他人」と言うのである。

審知是昔日二万億仏大乗所化之子。只自不語諸菩薩、道是失大乗解之子、故言不語他人也。(同前)

とある。「窮子歓喜得未曾有。従地而起」については、

第一に小機が大教に迫られないので、「歓喜」と言う。第二に「従地而起」とは、前に大乗の教えによって擬宜される時は「躄地」のようなものである。今、もはや大乗の教えによって擬宜されないので、「従地而起」のようなものである。

一者少機既不為大教所逼、故言歓喜。二従地而起者、向被大乗教擬宜之時、如躄地。今既不復被大乗教所擬宜、故如従地而起。(同前)

と述べている。引用文中の「擬宜」は注釈術語の一つ。擬は、はかる、考えるの意。つまり、宜しきかどうか(教えを受ける衆生の宗教的能力に適宜な教えかどうか)を考えるの意である。また、「往至貧里以求衣食」については「貧里」が人天教、「衣食」が人天の果報とされ、人天の小教が人天の小機に合致するので喜ぶと解釈されている。

(4)Ⅳ呼子得譬の1、2の思想的意味については、

先に仏が三乗の教えによって擬宜することを領解する。後に三乗の人が受けることができることを見る。

先領仏用三乗教擬宜、後見三乗人能受。(六三七下)

とあり、別の箇所では、2について、衆生に二乗の機があって、二乗の教えを受けることができることとも解釈されている。なお、呼子得譬においても、前節の分類に一々譬喩の上での名称が付けられておらず、直接、内合にあたる思想

的解釈が与えられている部分もある（2の①、②、③）ので、それはここでは省略する。

(イ)1の①については、如来が三乗の教えを求めることと解釈されている。

1の②については、如来が二乗の教えを得るのは、法身の境地においてであると解釈している。「密遣」については、そのときはまだ二乗の教えが法身の境地における擬宜であることを説かないことと解釈され、「形色憔悴」については、今の二乗の教えは大乗の因果の理を明らかにすることはできないことと解釈され、「無威徳」については、二乗の教えでは声聞や辟支仏（縁覚）に三十二相・八十種好・四無所畏などの徳があるとは説かないことと解釈されている。

1の③については、仏が二乗の教えを説く方法を明かすと解釈されている。経文の「汝可詣彼徐語窮子、此有作処」の「彼」「此」については、四諦が「此」であり、十二因縁が「彼」であると解釈されている。『法華経』序品に「為求声聞者説応四諦法、度生老病死究竟涅槃。為求辟支仏者説応十二因縁法」（大正九・三下）とあるように、四諦は声聞乗、十二因縁は縁覚乗を指す。「徐語」については、

二乗の教えは正しくまっすぐに衆生を教化するものではなく、大乗の理解に入る意義が遅いので、「徐語」と言うのである。

二乗教非正直化物、入大乗解義奢、故言徐語也。（六三七下）

とある。引用文の中の「奢」の意味がよく分からないので、一応の訳を示した。(12)「倍与汝値」については、二乗の教えによって擬宜し、二乗の範囲の尽智・無生智が天などの果よりも優れていることを説くと解釈されている。「将来使作」については、二乗の人がもし教えを受ければ、当然修行させるべきであると解釈され、「雇汝除糞」については、二乗の人がもし教えを受けて後、見・修の治道を望み見れば、九十八使の煩悩を断ち切ると解釈されている。「亦共汝作」については、この二乗の教えは衆生のために理を明らかにすることがあって、修道の外的な条件となると解釈されている。

1の④については、如来はまさしく二乗の教えによって擬宜すると解釈されている。

(ロ)2の③の「先取其価」については、三界外の尽智・無生智と解釈され、さらに、二乗の人は先に心を尽智・無生智のある三界の外に高く掲げる必要があり、そうして後に、ただ修行して煩悩を断ち切るだけである。

二乗人要先標心三界外有尽無生智、然後只修行断煩悩。(六三八上)

と言っている。

2の④については、

如来は衆生にはただ修行して阿羅漢果を得る機があるだけであるのを見て、慈悲の心を生じて、それ[衆生]が小を取って大を取らない心を思う。

如来見衆生只有修行得羅漢果之機、起慈悲之心、念其取小不取大意。(同前)

と解釈している。

(5)V教作人譬の1については、

如来は三乗の教えを説こうとする場合、先に法身を捨てて応身を受ける。

如来将欲説三乗教、先捨法身受応身。(六三八中)

とある。この段は、火宅の譬喩に対応する部分がないのであるが、それについては、

ただ四大声聞が今深く仏の心を把握し、まだ教えを説かないうちに、本を捨てて迹を現わすことを探求して明かす。

但四大声聞今深取仏意、探明未説教之前捨本現迹。(同前)

とある。2については、

応身を受ける以上、そうして後に鹿苑に至って三乗の教えを説き、㺃隣などを教化する。

既受応身、然後造鹿苑転三乗教化㺃隣等。(同前)

とある。3については、

三乗の教えを説く以上、三乗の人が（教えを）受けて修行する。

既説三乗教、三人受行。（同前）

とあり、後の箇所には、

三乗の人が（教えを）受けて修行し、仏が三乗を与える心に合致する。

三乗人受行、称仏施三之意。（六三九上）

と述べている。

（イ）1の①については、如来が道眼によって、衆生が五濁に塞がれているのを見ることと解釈されている。①のaについては、仏が三乗の教えを説いて機を照らそうとする時であると解釈され、①のbについては、

如来は方便智の中で衆生を見る。この機は実智（によって見るもの）ではない。

如来方便智中見衆生。此機非是実智。（六三八下）

とあり、①のcについては、如来がまさしく小乗の機を照らすことと解釈されている。経文の「羸瘦」については、小乗の機には自ら助けてくれる善がないと解釈され、「憔悴」については、威徳がないことと解釈され、「糞土塵坌汚穢不浄」については、九十八使が全部備わっていることと解釈されている。また、衆生の機に九十八使のような悪があることについては、

（悪のない）純粋な善は聖人（の応現）を発動させないのである。

純善不感聖也。（同前）

と述べている。

1の②については、如来が法身の智慧、功徳、相好を捨てることと解釈されている。②のa、b、cについての解釈は前節の表にすでに示した。また、ここで法身の意味について、

この中で法身を明かすのは、とりもなおさず他方の浄土の分身の仏たちを法身とするのである。

此中明法身、即是他方浄土分身諸仏以為法身也。(同前)

と述べている。これは既述の法雲の『法華経』の法身に対する解釈と同様のものである。また、経文の「状有所畏」については、

如来が智慧を修めることを示し、智慧の手によって二諦の境を取り、煩悩を断ち除いて、生死を厭うことに同化する姿を示す。

如来示修智慧、用智慧之手執二諦境、断除煩悩示同厭生死。(同前)

とある。

1の③については、

如来は応身を受け、凡夫の身体に同化して、太子の姿になることを示す。

如来示受応身同凡夫之体作太子之形。(六三八中)

と解釈している。

(ロ)2の①、②、③、④については、それぞれの思想的解釈は説かれず、若干の経文に対して解釈しているだけである。

②の「当加汝価」については、

昔はただ人天の果報だけがあり、今、価を加える。ただ尽智・無生智である。

昔但人天果報、今加価。只是尽無生智也。(六三九上)

とある。③の「瓮器米麺鹽醋之属」の「瓮器」は戒、「米」は智慧、「麺」は禅定をそれぞれ指し、「鹽醋之属」については、苦の酢味、無常の塩味を無常・苦・空・無我の修行の観察の智慧とすると解釈されている。「老弊使人」については、阿羅漢が六神通を備えて、姿を隠したり現わしたりしながら自由に活動することと解釈され、この六神通は如来の神通には及ばないとされる。④の「汝少壮」については、衆生の善根が劣弱であることと解釈されている。

(ハ)3の①は外凡の善を意味する。②については、

この人は修行する以上、かの外凡を出て、この基本となる信（の位）に登る。仏は相似の聖人［真の聖人＝仏ではない］を呼んで、仏種を継承させる。とりもなおさず子の意義である。

此人既修行、出彼外凡登此信首。仏呼相似聖人紹係仏種。即是子義也。（六三九中）

と解釈している。③の「二十年」については、無相行に入って、そのとき見諦・思惟の二種の（煩悩を）対治する道を修行して、煩悩を断ち切ることと解釈され、④の「過是已後」については、見諦・思惟の二種の対治の道を通り越して、正使（煩悩）を断じ尽くして無学果＝阿羅漢果を完成することと解釈されている。また、「心相体信」については、阿羅漢の無為と仏の無為とは相違がないと言われるが、一方、阿羅漢と仏の相違も歴然としているので、「猶在本処」の解釈を通して、有為果の功徳と智慧について、阿羅漢と仏とに相違のあることを述べている。すなわち、仏は大乗の範囲の有為果、一切種智であり、阿羅漢は小乗の位であるから、どうして仏と等しいことがあろうかと述べている。

(6)Ⅵ付財物譬については既述のとおり火宅の譬喩にはなかったものである。ここでも、

この譬喩［付財物譬］は上の譬喩［火宅の譬喩］を領解しない。

此譬不領上譬。（同前）

と述べている。火宅の譬喩は開三顕一を譬えたものであるから、『法華経』の一乗→三乗→一乗という教判を下敷きにしているが、信解品の譬喩は付財物譬を説く点において、火宅の譬喩以上の詳細な教判を示すことができるのである。付財物譬は『大品般若経』の説法に対応するのであるが、『法華義記』には、

昔日、『大品般若経』の座席で、仏が須菩提に命令して菩薩のために（仏の教えを）移転して教え、般若を説かせることを領解する。そのとき、須菩提に命令して移転して教える心は、自ら『法華経』のために中間的段階となることである。どうしてこのことが分かるのか。『大品般若経』の教えは三乗通教であって、声聞や辟支仏が学ぼうとすれば、当然般若を学ぶべきであると言う。この般若はもともと菩薩の法である。突然、声聞の小乗の道のものを座席に登らせて般若を説かせ、声聞を菩薩にならせようとすることを表わす。今、四大声聞が同帰の意義を理解

する以上、すべて仏道である。これはとりもなおさず昔日の移転して教える心を理解し、深く仏の心を把握し、探求して昔日の事がらを領解するのである。

領昔日大品座席仏命須菩提為菩薩転教説般若。于時命須菩提転教之意、已自為法華作由漸。何以知之。大品之教三乗通教、言欲学声聞辟支者当学波若。此波若本是菩薩法。忽令声聞小道登座宣波若、表欲令声聞作菩薩。今者四大声聞既解同帰之義、皆是仏道。此即会昔日転教之意、深取仏意、探領昔日事也。(同前)

ここには、『大品般若経』が『法華経』のための準備的教えであること、また、三乗通教であることが明かされている。[13]

(イ)1の①については、

如来は『大品般若経』の座席で、ただ三乗通教を用いるだけである。教化の働きを「命」となす。そのとき、この教化の働きを廃止しようとするので、「有疾」と言う。

如来大品座席只用三乗通教。化功為命。于時将廃此化功、故言有疾。(六三九中―下)

と解釈している。②については、

まさしく仏が須菩提に「あなたは菩薩たちのために般若を説きなさい」と告げることである。

正是仏告須菩提、汝為諸菩薩説波若。(六三九下)

と解釈している。③については、

とりもなおさず『大品般若経』のとき、須菩提に命令して菩薩のために般若を説かせる方法である。

即大品時勅須菩提為菩薩説波若之方法也。(同前)

と解釈している。

(ロ)2の全体については、そのとき、須菩提が仏の命令を受けて、菩薩のために移転して教え、般若を説くことと解釈されている。さらに、①については、須菩提がそのとき仏の教えを受けることであると解釈され、②については、須菩

提がまさしく座席に登り、菩薩たちのために移転して教え、般若を説くことであると解釈され、③については、須菩提がそのとき、菩薩たちのために般若を説き、因を明かし果を論じる。ところが、須菩提は一日中、他人のために大乗の因果を説いたけれども、（大乗の）因果について求める心がなかった。ただ他人のために大乗を説くだけで、声聞の位を捨てなかったのである。

須菩提于時為諸菩薩説般若、明因辨果。而須菩提終日為他説大乗因果、於因果中無有求意。唯為他説大而已、不捨声聞位也。（同前）

とある。

（7）Ⅶ見子長大譬は、経文も短く、法雲の全体的な解釈もないが、1の「復経少時」について、移転して教えて以後、『法華経』の座席から遠くないので、「少時」と言う。ただ『維摩経』の教えを説くことを経由するだけなので、「経時」と言うのである。

転教之後、去法華座不遠、故言少時。只逕説維摩教、故言経時也。（同前）

と解釈している点、注目すべきである。これは、『大品般若経』と『法華経』の間に、『維摩経』を説いたことを意味するものである。この『大品般若経』『維摩経』『法華経』という説時の順序は、慧観の創唱と伝えられる頓漸五時教判や、吉蔵の五時教判と同じ順序であり、智顗の五時教判とは異なる。また、2の「漸已通泰」については、五濁がないことと解釈され、「成就大志」については、大乗の機が生じることと解釈されている。3については、すでに前節の表に示したが、さらに

今日の大は昔日の小に比べると、十分卑しいものである。

今日之大形昔日之小、足可鄙也。（六四〇上）

とある。

（8）Ⅷ付家業譬については、

『法華経』を説いて万善同帰を明かし、三乗の人がみな転換して菩薩となり、みな仏道を完成することを明かす。

説法華明万善同帰、明三乗人皆転作菩薩皆成仏道。(同前)

と解釈している。いよいよ、『法華経』によって仏の教化が完成される段である。

(イ)1の「臨欲終時」については、

如来が(方便)品の最初で『法華経』を説くとき、三乗の教化の勢いがまだ止まない。

如来品初説法華時、三乗化功勢未息。(同前)

と解釈している。さらに、

三乗の教化の働きには段階的に廃止するという意義がある。もし『法華経』を説けば、究極的に三乗のないことを明かす。三乗の教化の働きが廃止されるのは死のようなものである。『法華経』を説くことがまだ完全に終わっていない以上、『般若経』の勢いがなおまだ尽きないので、「臨終」と名づけるのである。

三乗化功有漸廃之義。若使説法華、究竟明無三之義。三乗化功已廃如死。説法華既未周竟、波若勢由未尽、故名臨終也。(同前)

とある。

(ロ)2については、

如来は光を放ち大地を震動させて、関係のあるものを召集する。

如来放光動地、招集有縁。(同前)

と解釈している。また、「親族」は分身の諸仏、「国王」は多宝仏塔、「大臣」は十地の菩薩、「刹利」は九地の菩薩、「居士」は八地以下の菩薩を指すとある。

(ハ)3については、

今昔(の教え)を会通する意味である。とりもなおさず今、『法華経』の座席において「昔日、仏は大乗によって

あなたを教化し、今、再び大乗によって教化する」と唱えるのである。

会通今昔之意。即是今於法華座席唱言、昔日已仏用大乗化汝、今復大乗化也。(同前)

と解釈している。経文については、「此実我子」について、実に昔日、教化した大乗の子であると解釈され、「某城」は二万億仏の教えであると解釈され、「捨吾逃走」については、

昔日、仏は大乗によって教化する。後に衆生は大乗の理解を失う。理解を失う以上、密かに仏から遠ざかるという意義がある。

昔日仏用大乗化。後衆生失大乗解。既失解、密有遠仏之義。(同前)

とあり、「辛苦五十余年」については、大乗の理解を失い、広く煩悩を生じる以上、六道を残らず経歴することであると解釈され、「推覓」については、二万億の仏以来、常に衆生の一乗の機を求めてきたことと解釈され、「得之」については、今はじめて大機が生じ、本来の心に合致することであると解釈され、二度めに出る「此実我子」については、

実に菩薩という(仏の)子であり、大乗の教化を経歴して受けてきた。

実是菩薩子、逕受大乗化。(六四〇中)

とあり、「我実其父」については、

私は実に大乗を経由して教化してきたのである。

我実逕大乗化也。(同前)

とある。

(二)4については、

まさしく『法華経』を説き、菩薩たちのために記別を授け成仏させる。

正説法華経、為諸菩薩受記得仏。(同前)

と解釈している。また、経文の「今我所有一切財物、皆是子有」については、顕一の意義を与えることと解釈され、さ

らに、

三乗の人に「あなたは未来に仏果を得ることが私と同様で相違がない」と語るので、「是子有」と言うのである。

語三乗人言、汝未来得仏果、如我無異、故言是子有也。（同前）

とある。「先所出内、是子所知」については、開三の意義を与えることと解釈され、さらに、「私が昔からずっと説いてきた三乗などの教えはすべて衆生に方便であることを知らせる」と語るので、「是子所知」と言う。

語言、我昔来所説三乗等教、悉令衆生知是方便、故言是子所知。（同前）

とある。

(9) IX子歓喜譬については、

三乗の人は『法華経』を説くのを聞いて、記別を受けて成仏することができるので、歓喜する。

三乗人聞説法華、得受記作仏、故歓喜。（同前）

と解釈している。また、経文の「我本無心」については、

四大声聞は自ら「昔日、『大品般若経』の座席の時、大因大果［大乗の因果］を見たけれども、そのときはまったく希望する心がなかった」と言っている。これは昔、求めなかったことを取り挙げ、比較して今日自ら獲得することを解釈するのである。

四大声聞自道、昔日大品座席時、見大因大果、于時都無悕求之心。此挙昔不求、形釈今日自得也。（同前）

とある。

第四節　結び

以上、信解品の譬喩の思想的意味を『法華義記』の「内合」の部分に着目して整理した。煩瑣に過ぎる嫌いはあったが、後章で考察する吉蔵や智顗・灌頂の解釈との詳細な比較をするための基礎作業として、まずは『法華義記』における解釈の全貌を確定する必要があったのである。また、法雲がいかに詳細に経文に分科を施し、経典の譬喩の用語を仏教思想と関連づけて解釈しているかが具体的に理解できたと思う。このような傾向は、次章で考察する吉蔵の注釈にも踏襲されていくのである。

教判思想について言えば、(ア)過去の二万億仏のもとでの大乗による教化、(イ)衆生における大乗の理解の喪失と六道輪廻、(ウ)人天乗の機の発生、(エ)二乗による教化、(オ)『大品般若経』の説法、(カ)『維摩経』の説法、(キ)『法華経』の説法による仏の教化の完成という次第順序が、法雲によって構想されていたことが明らかとなった。とくに、『大品般若経』『維摩経』の位置づけは注目される。『維摩経』の位置づけは、道生には見られなかったものである。

(1)『法華義記』巻第四、「第一此譬喩品一品正明如来為中根人、譬説開三顕一同帰之理、正化中根人也。第二信解品明中根人領解也」(大正三三・六一三中)を参照。
(2)『法華義記』巻第三(同前・六〇八中—下、また、六〇九上—六一〇中)に基づいて整理した。
(3)『法華義記』巻第四(同前・六一四中—下)を参照。
(4)『法華義記』巻第四(同前)に基づいて整理した。
(5)類文が他の箇所にも見られる。『法華義記』巻第五、「是則不領上開三顕一之意。此遠領昔日大品座席之時仏命須菩提為諸菩薩転教説波若之意也」(同前・六三三中—下)を参照。
(6)『法華文句』巻第一、「天親作論、以七功徳分序品、五示現分方便品、其余品各有処分。昔河西憑、江東瑤取此意、節目経文。末代尤煩、光宅転細。……蓋若過若不及也」(大正三四・一下)を参照。

（7）信解品の注では、たとえば「外譬為論、此人年既長大、復窮亦困。……内合為義、衆生既離経五道……」（大正三三・六三四下）などと出る。『法華文句』にも、内合については「初内合退大乗已備遭諸苦深起厭患……」（大正三四・八一下）などと出る。

（8）信解品の注では、たとえば「此明譬説。広領解中有二者、第一是開譬、第二是合譬」（大正三三・六三二中）などと出る。『法華文句』にも、たとえば「従世尊我等楽説譬喩下、是広領解有開譬合譬」（大正三四・八〇上―中）などと出る。なお、「合」については、すでに道生の『妙法蓮花経疏』において「大富長者則是如来。自下三番合上三譬。此合第一譬父子義」（続蔵二―乙―二三―四・四〇五右上）などの用例が見られる。

（9）「雖然、恒位心不無覚理、故言求衣食也」（大正三三・六三四下）とあるが、「恒位」がよく分からない。

（10）『注維摩詰経』巻第七（大正三八・三九四上）を参照。

（11）「領解」は注釈術語の一つで、文字どおり理解するという意味である。信解品は、譬喩品の譬説を四大声聞が理解したことを示す段なので、領解と言われる。

（12）中村元『仏教語大辞典』（六〇七頁）に「奢促」という項目が出ており、日本の用例であるが、奢は遅い、促は速いという意味を持つことが示されている。日本の用例なので、参考にできるかどうか疑問であるが、引用文の文脈には合致するようである。

（13）ここには「三乗通教」という用語が出ているが、『法華義記』巻第四には「然三乗別教亦次第説。鹿苑説四諦、王舎城中説十二因縁、後説優婆塞戒経」（大正三三・六一一下）とあるように、「三乗別教」という用語も出る。『優婆塞戒経』は曇無讖訳で、善生長者という優婆塞のために菩薩戒を説いた経典である。

第三章　吉蔵の法華経疏において

第一節　『法華玄論』において

一　問題の所在

吉蔵は、『法華経』に整理されている釈尊一代の教化の進展を、一乗→三乗→一乗と解釈し、これに基づいて、三種法輪説など種々の教判思想を形成している。しかし、この図式では、『華厳経』と『法華経』の間の経教、具体的には、小乗経典、『大品般若経』『維摩経』などの大乗経典を分類整理することはできない。そこで、吉蔵は、この課題に答えるために、信解品の窮子の譬喩に着目して、その解釈の中で、詳しい教判思想を形成した。本節では、吉蔵の最初期の法華経疏である『法華玄論』を資料として、この問題を考察する。

二　『法華玄論』巻第七「信解品譬喩義」第一条の考察

『法華玄論』は『法華義疏』のような随文解釈の書ではないので、信解品の譬喩に対する文々句々を取り挙げての注

釈は見られない。ただし、巻第七に「信解品譬喩義」という論題を掲げて、総合的に信解品の譬喩の意義を解釈している。これは、十四箇条から構成されている。本項では、その第一条について詳しく考察し、次項で、第二条以降について要点を整理する。

まず、「信解品譬喩義」の冒頭には、

光宅師は九譬を作る。第一に父と子が互いに相手を失い、第二に父と子が互いに相手を見、第三に（父が）子を呼んでもうまくいかず、第四に子を呼んでうまくいき、第五に（父が）労働者［子］を教え、第六に財産を付与し、第七に子の心が偉大なものになることを知り、第八に家業を委ね、第九に家業を得て歓喜する。

光宅師為九譬。一者父子相失、二者父子相見、三者喚子不得、四者喚子得、五者教作人、六者付財、七者知子志大、八者委家業、九者得家業歓喜。（大正三四・四一五下）

と、法雲の解釈を提示し(1)、次下に、

批評して言う。この譬喩は解明しにくい。多くの意義を含んでいて、（経の）文に即してこれを説くことができない。今、広くその（譬喩の）特色について述べるのに、十四条がある。この譬喩が上の品を領解することができることは自明のことである。

評曰。此譬難明。備含衆意、不可就文説之。今当広序其相、有十四條。此喩可領上品自明也。（同前）

と述べている。そこで、とくに第一条を中心として、十四箇条を順に考察する。

第一条の「譬えの多少を定む」では、

もし（窮子の譬喩の）意味内容の全体について論じると、そのまま十恩があり、すぐに十という数になるのは前に解釈したとおりである。第二に、（経の）文や教えの意味につくと、全部で八譬がある。第一に父と子が互いに相手を失い、第二に父と子が互いに相手を見、第三に（父が）子を呼んでもうまくいかず、第四に冷水を顔に注ぎ、第五に子を呼んでうまくいき、第六に財産を付与して密かに教化し、第七に小心を陶冶訓練し、第八に家業を委ね

るのである。そうであれば、この八譬は（釈尊の）一代の教化の全体をまとめて収めることがほぼ尽きるのである。若就義意始終論之、便有十恩、即成十数如前釈也。二者就文及教意、凡有八譬。一者父子相失、二者父子相見、三喚子不得、四冷水灑面、五喚子得、六付財密化、七陶練小心、八委家業也。然此八譬総摂一化始終略尽也。（同前・四一五下―四一六上）

と述べている。引用文中の「十恩」とは、巻第一の「序説経意」に説かれる如来の十種の大恩のことである。(2) この十恩については後述する。「義意の始終に就く」ことと「文及び教意に就く」こととが対比されているが、後者は経文に即した場合であり、前者は経文には具体的に説かれていなくとも、原理的に説かれているはずの事態をも含む場合である。その点において、八譬と十恩という数の相違が生じるのである。両者の具体的比較は後に試みる。また、信解品の譬喩が釈尊の一代の教化の全体を包括することが指摘されているが、(3) 吉蔵の教判思想の形成に果たした信解品の譬喩の役割の重要性を指摘したものと理解できる。

さて、八譬の内容について紹介する。

父子相失譬とは、昔、大教を受けたことがあるけれども、（衆生が仏の）教化に背いて五道に流浪したことが、子が父を失うことである。（衆生が仏の）教化に背いて以後、（仏が）それの大乗の善機を求めたがうまくいかなかったことが、父が子を失うことである。父子相見譬とは、教化に背いて以後、大機が当然生じて、当然一乗を悟るべきであることが、子が父を見ることである。子の機が生じて、大乗の教化を受けることができることを見ることが、父が子を見ることである。喚子不得譬とは、最初に成道したとき、大機がまだ動かず、一乗の教化を受けることができないことである。冷水灑面譬とは、最初に成道したとき、ただ人天の教えを受けることができるだけなので、醬龍や提謂などのために三帰［三宝に帰依すること］・五戒を説いたことである。喚子得譬とは、鹿苑に趣いて、出世間の二乗の教えを説いたことである。付財密化譬とは、大機がはるか遠く動き、（仏が須菩提に）般若を説き、菩薩行を論じるように命じ、密かにそれの小乗への執著を排除して、潜(ひそ)かにそれの大乗の心を開かせることである。

陶練小心譬とは、文に「またしばらくの時を経過する」とある。とりもなおさず、『般若経』以後、諸方等経に広く菩薩行の門を説き、大士［菩薩］の神通を残りなく現わし、少しずつ小さな気持ちを卑しんで、大道を喜び願わせることである。『浄名経』などの経に迦葉が自ら感嘆するようなものである。第八の委家業譬とは、心がようやくのびのびしてゆったりとし、小心がとうとう移るので、一乗を説いて、仏知見に入らせることである。

父子相失譬者、昔曾稟大教而背化流浪五趣、子失父也。従背化已後求其大乗善機不得、父失子也。父子相見譬者、従背化已後大機応発当悟一乗、子見父也。喚子不得譬者、初成道時大機未動、不堪受一乗化也。冷水灑面譬者、初成道時但堪受人天教、為瞽龍及提謂等説三帰五戒也。喚子得譬者、趣鹿苑為説出世二乗教也。付財密化譬者、大機遠動、命説波若辨菩薩行、密排其小執潜開其大心也。陶練小心譬者、文云復経少時。即是従波若已後、諸方等経広説菩薩行門、具現大士神変、令稍鄙小情欣慕大道。如浄名等経迦葉自歎也。第八委家業譬者、心漸通泰小心遂移、為説一乗入仏知見也。（同前・四一六上）

とある。仏を父に、衆生を子にそれぞれ譬えて、父と子の関係の変容を段階的に明かしている。第一の父子相失譬は、後の「第四明三世」で述べられるように[4]、過去世の事がらであり、子が父の大乗の教化に背いて五道に輪廻する事態を、父と子が互いに相手を喪失することに譬えたのである。

さて、巻第一に説かれる如来の十種の大恩では、第三の随逐化恩より以降、隠本示迹恩・思済恩・隠深説浅恩・権誘恩・密化恩・陶練小心恩・畢竟恩がそれぞれ順次に、父子相失譬から委家業譬までと正しく対応している。したがって、八譬の中には、第一の通弘誓恩と第二の別結縁恩に対応するものがないことになる。そもそも父子相失という以上、相失という事態の生じる前に、父子の関係が確立していなければならないが、八譬では、その点を不問にしている。それに対して、通弘誓恩と別結縁恩は、まさに過去世における父子の関係の確立を捉えているのである。すなわち、

第一に釈迦が最初に発心したとき、四つの広大な誓願を結び、くまなく六道（の衆生）を救済しようとした。『法華経』に縁のあるものはこの願の中に入っている。これが第一の通弘誓恩である。第二に過去世のとき、この（衆

生の）機縁のために大法を説いたことがあって、これらの衆生は大乗の教化を受けたことがある。これが第二の別結縁恩である。

一者釈迦過去初発心時、結四弘誓願、欲普済六道。法華之縁已入斯願。是為第一通弘誓恩（底本の「思」を改める）。二者過去世時曾為此縁已説大法、而此衆生曾稟（底本の「高」を改める）大化。是為第二別結縁恩也。（同前・三六七下）

とある。引用文中の「四弘誓願」とは、『法華経』薬草喩品に出る「未度者令度、未解者令解、未安者令安、未涅槃者令得涅槃」（大正九・一九中）を指すと推定されるが、智顗はこれに基づいて衆生無辺誓願度・煩悩無尽誓願断・法門無量誓願学・仏道無上誓願成という名称を確立したが、吉蔵が四弘誓願の具体的な名称をどのように考えていたかは不明である。

また、『法華義疏』巻第七にも十恩が説かれているが、その第一、第二については、

第一に通結縁恩である。仏が最初に発心したとき、四弘誓願を立てたことを意味する。それゆえ、方便品には「私はもとすべての衆生が私と等しく相違がないようにさせようという誓願を立てた」とある。三根［上根・中根・下根］の声聞がこの法門の願の海に入ることが、通結縁恩を意味する。第二に別結縁恩である。過去世において大乗を説き、父子であったことがある。父と子が縁を結ぶ恩を意味する。

一通結縁恩。謂仏初発心時立四弘誓願。故方便品云、我本立誓願、欲令一切衆如我等無異。三根声聞入此法門願海、謂通結縁恩。二者別結縁恩。於過去世為説大乗、曾為父子。謂父子結縁恩。（同前・五五七下）

と述べられている。通弘誓恩が通結縁恩と呼び換えられているが、内容に相違はない。むしろ、通結縁恩の名称の方が第二の別結縁恩とあいまって、父子の関係＝縁を結ぶことをいっそう明瞭に示している点において、より適当かもしれない。

このように、父子相失の前に、父子の関係を結ぶことが論理的に要請されるので、『法華義疏』巻第七では、信解品

の譬喩を十種に分類し、第二の中途相失喩（『法華玄論』の父子相失譬に相当）の前に、「初為父子喩」を別出し、

初為父子喩とは、釈迦が過去世のときに、それ［子］のために大乗の法を説いたので、これを父と名づける。それ［子］が大乗の教化を受けたことがあるので、子と呼ぶ。

初為父子喩者、釈迦於過去世時為其説大乗法、名之為父。其曾稟大化、故称為子。（同前・五四五上）

と述べられているのである。

第二の父子相見譬とは、第一の父子相失という父と子の乖離とまったく逆に、父と子との全き関係が完全に回復されるのは、第八の委家業譬においてであるが、父子の関係が回復の方向に進行するためには、第一の父子相失譬の父子関係がまったく逆向きに転換されなければならない。それが父子相見譬である。この段階では、まだ仏の具体的な教化は始まっていない。この段階の仏のあり方（仏身）については、

今、父子相見というのは、本と迹の二つのあり方について明かすことができる。第一にまだ迹を垂れていないときは、法身の境地にある。衆生の大機が法身を叩いて発動させることを、子が父を見ると名づける。仏が法身の境地において大機の動くことを見ることを、父が子を見ると名づける。もしそうであるならば、「その父は以前からずっと子を捜し求めながらもうまくいかなかった」以下、この中には子が父を見ることと、父が子を見ることとの意義が含まれているのである。第二に迹の中について言うと、最初に成道したときに、その大機が当然生じるはずであるのを見ることを、父が子を見ると名づける。「途中である城市にとどまり、師子の座席に坐る」とあるのは、そのとき、はじめて父と子とが互いに相手を見る。

今云父子相見者、可就本迹二処明之。一者未垂迹時在法身地。衆生大機動扣於法身、名子見父。仏於法身地見大機動、名父見子。若爾、従其父先来求子不得、此中即含子見父、父見子義也。二者就迹中而言、初成道時見其大機当発、名父見子。中止一城、踞師子座、爾時始明父子相見。（同前・四一六下―四一七上）

と述べている。ここでは、仏身の本迹、すなわち、本身と迹身の二種の仏身の立場から説明している。つまり、まだ迹

を垂れていない本の立場に立てば、父は法身であり、迹の立場に立てば、仏の初成道のときと規定されるから、結局、舎那身ということである。また、後の「第五明本迹」の条では、父子相見に二本二迹があるとして、

第一に法身が菩薩たちの大機が完成したのを見るので、舎那として現われてこれを教化する。途中である城市にとどまり、家業が廃止されないことは、とりもなおさずその事がらである。第二に舎那が成道するとき、子どもたちにただ小機があるだけで、大機のないことを見るので、釈迦として姿を現わしてこれを教化する。立派な服を脱いで破れ垢じみた衣を着ることは、とりもなおさずその事がらである。

一者法身見諸菩薩大機已成、故示為舎那以化之。中止一城家業不廃、即其事也。二者舎那成道時、見諸子唯有小機無有大機、故垂為釈迦以化之。脱珍御服著弊垢衣、即其事也。(同前・四一七中)

と述べている。二本二迹とは、法身（本）と舎那身（迹）との本迹関係と、舎那身（本）と釈迦身（迹）との本迹関係の二種の本迹関係をいう。要するに、前述したとおり、父子相見のときの父を、法身である場合と舎那身である場合とに分類整理したものである。信解品の譬喩における仏身論も重要な問題であり、上記の事がらを『法華玄論』巻第九の「論本迹義、釈寿量信解等品」ではより明瞭に叙述している。(5)

さて、ここに、父子相失と父子相見というまったく逆方向の二つの父子関係を媒介するものは何かという問題が生じる。後の「第三明三化」の条で、

最初、父子が互いに相手を失い、後に突然互いに相手を見るのは、その原因がないようである。このために三化を立てる必要があるのである。

初明父子相失、後忽然相見、似無因縁。是故須立三化也。(同前・四一七上―中)

と述べられているのは、この問題に答えたものである。三化、(6)すなわち、一往化・随逐化・畢竟化の意味は種々に規定されているが、信解品の譬喩との関連では、

一往化とは、過去に大乗を説くことである。第二に随逐化とは、教化に背いて以後、五道に流浪し、菩薩がつき従

って生死［輪廻する世界］に入ってこれを教化することである。第三に畢竟化とは、父と子が互いに相手を見てから、一乗を悟り、成仏の記別を受け、不退転（の位）を得るようなものが、畢竟化を意味するのである。

一往化者、過去為説大乗也。二随逐（底本の「遂」を改める）化者、従背化已後流浪五趣、菩薩随入生死而教化之。三畢竟化者、従父子相見、如悟一乗受記作仏得不退転、謂畢竟化也。（同前・四一七上）

と説明されている。これは父子相失という事態が生じても、菩薩は衆生を捨てることなく、随逐して、すなわち、後を追いかけて行って教化するので、やがて衆生が成仏するまでに至ることを明かしている。しかし、父子相失と父子相見の両者を媒介する理論としては、あまり十分であるとは思われない。そこで、『法華義疏』の十喩では、第二の中途相失喩（『法華玄論』の第一父子相失譬に相当）と第四の父子相見喩（『法華玄論』の第二父子相見譬に相当）の間に、第三の「子漸還郷喩」（子がしだいに故郷に帰る譬喩の意味）を設けて、父子相失と父子相見とを媒介している。すなわち、

子漸還郷譬とは、法として多くの苦を植えると、涅槃を願い求める。それゆえ、苦が極まると、源に帰るという意義がある。それゆえ、善根を積み重ねて、しだいに大理に向かうことがある。それゆえ、子漸還郷譬と名づける。

子漸還郷譬者、法種衆苦、楽求涅槃。故苦極有反源之義。故積習善根、漸有趣向大理。故名子漸還郷譬。（同前・五四四五上）

と述べている。吉蔵はここで、『勝鬘経』自性清浄章の「如来蔵者、無前際不起不滅法。種諸苦、得厭苦楽求涅槃」(7)（大正一二・二二二中）の文を踏まえて、苦から涅槃への転換の論理を明かしているのである。また、『法華義疏』巻第七では、同じく父子相失と父子相見の問題について、三点から答えている。すなわち、

質問する。衆生が理に背き惑いを生じて、多くの苦を残らず受ける。善根は何によって生じるのか。

善根は三つの理由で生じる。第一に法として多くの苦を植えて、涅槃を願い求める。それゆえ、苦が極まると、（苦から）離れることを求める。第二に衆生は大乗の教化を受けたことがあって、善根の種子が朽ち滅することができない。第三に仏・菩薩たちに三種の教化がある。

問。衆生既背理起惑、具受衆苦。善根何由生耶。

善根有三義故生。一者法種衆苦、而楽求涅槃。故苦極而求離。二者衆生曾稟大化、而善根種子不可朽滅。三者諸仏菩薩有三種化。（大正三四・五四六上）

とある。第一点は直前で述べたものであり、第三点は『法華玄論』において示されたものであり、第二点は、過去に父子の関係をはじめて定立した教化の事実を指摘したものである。

さて、第三の喚子不得譬から、釈尊の具体的な教化を整理している。つまり、第四の冷水灑面譬は人天教を指し、第五の喚子得譬は二乗教（小乗教）を指し、第六の付財密化譬は『大品般若経』を指し、第七の陶練小心譬は『大品般若経』から『法華経』までの諸方等経を指し、第八の委家業譬は『法華経』を指す。

これを要するに、吉蔵は釈尊の説法の順序を一応、『華厳経』・人天教・小乗教・『大品般若経』・諸方等経・『法華経』と考えていたことが分かる。なお、『涅槃経』が『法華経』の後に説かれたことは自明のことである。このような一応の説時の規定と、実際には説時の前後について、吉蔵がもっと複雑な事態を想定していたことなどについては、本書の第二篇においてすでに論じた(8)。

ともあれ、信解品の譬喩に基づいて、釈尊の教化を発展段階的に分類整理している点は重要である。吉蔵は、菩薩に対する教化という視点では、諸大乗経顕道無異という基本的な経典観に立つが、声聞に対する教化という視点では、信解品の譬喩を重視して、声聞の機根の調柔の過程を明らかにし、自身の教判思想の重要な部分を形成していると言えよう。

以上のように、『法華玄論』においては、信解品の譬喩は八譬に分類されているが、第四の冷水灑面譬は第三の喚子不得譬の中に収め、第七の陶練小心譬は相当する経文が少ないので(9)、第八の委家業譬に収められるので、この場合は都合六譬となる。したがって、信解品の譬喩は八譬、または六譬に分類されるのであり(10)、「信解品譬喩義」の冒頭に紹介した法雲の九譬は批判されることになる。

まず、法雲の第五の教作人譬について、

質問する。なぜ教作人譬がないのか。

解答する。教作人はやはりまだ喚子得であるだけである。とりもなおさず鹿苑のときの事がらであり、それ以上別の教えはないので、（教作人と喚子得の）二つに開くべきではないのである。

質問する。もし教作人譬が小乗の教化がうまくいくことに属すので、合わせて一とするならば、付財譬は大乗の教化に属すので、また当然別に開いて（独立した譬喩の）一つとするべきではないのである。

解答する。付財譬は進んではまだ一乗に及ばず、退いてはまた三蔵［小乗］ではない。（一乗とも小乗とも）別の教えであり、別の時（の説法）である以上、開いて（独立した譬喩の）一つとするのが適当である。喚子得と教作人とは、二つの教えはなく、また二つの時もないので、当然二つに開くべきではないのである。

問。何故無教作人譬耶。

答。教作人猶是喚子得耳。即是鹿苑時事、更無別教、故不応開為二也。

問。若教作人譬属小乗化得故合為一者、付財譬属大乗化、亦応不別開為一也。

答。付財譬進未及一乗、退復非三蔵。既是別教、復是別時、宜開為一也。喚子得与教作人無有二教、亦無二時、不応開為両也。（同前・四一六上）

と述べている。すなわち、教作人譬は鹿苑における小乗教を意味するのであるから、喚子得譬の中に収めるべきであり、これに対して付財譬は小乗教でも一乗でもないので、独立に扱うべきである、というものである。

次に、法雲の第七の知子大志譬（知子志大譬）と第九の得家業歓喜譬を採用しない理由については、

これは一様にみな一乗の教化がうまくいくことの支流に属すので、開くべきではないのである。さらにまた責めて言う。もし知子大志と得家業とがとうとう二つの譬喩に開くならば、喚子得の中にもまたその小志を知ることがあるので、どうして開かないのか。それゆえ、その内容の類似しているものを見るべきであって、部分的な文を取る

ことはできないのである。

此並属一乗化得中之枝流、故不応開也。又責曰。若知子大志及得家業遂開為二譬者、喚子得中亦有知其小志、何不開耶。故応観其義類、不可随取片文也。（同前・四一六上―中）

と述べている。すなわち、この二譬は委家業譬に含ませるべきであり、もし別出するならば、喚子得譬の中からも、子の小志を知る譬喩を別出しなければならないことになってしまう、という内容である。

三　第二条以下の考察

以上で、第一条の考察を終わり、第二条以下は要点を整理して示す。

「第二に前を領すると前を領せざるとを明かす」では、子について、幼稚譬・失父譬・遊行還帰郷譬・至城譬・至舎譬・不識父譬・不受父教譬・傭作譬・領受財物譬・知是父子譬の十譬に分類し、また父について、生子幼稚譬・失子譬・覔子不得譬・不廃家業譬・見子便識譬・喚子不得譬・雇子除糞譬・付財譬・会天性譬の九譬に分類している。

第一条で明かした八譬と六譬と、第二条で言う十譬・九譬との関係については、質問する。最初に八譬を明かし、次に六譬を明かし、次に十譬を明かし、最後に九譬を明かす。どんな理由で四種の解釈があるのか。

解答する。みな理由があるのである。最初は（釈尊の）一代の教化の全体について、八譬を完備する。次に譬喩そのものにつくと、ただ六あるだけである。後に子が自ら（釈尊の教化の）全体を述べるのによるので、十譬がある。次に、父の心につくと、ただ九あるだけである。前の二つは父と子を合わせて論じ、後の二つは父と子をそれぞれ別に論じる。経の意義は豊富なので、部分的な言葉によって尽くすことができるものではない。

問。初明八譬、次明六譬、次明十譬、後明九譬。以何因縁有四種釈耶。

答。皆有義也。初就一化始終具有八譬。次就正譬、但有其六。後拠子自序始終、故有十譬。次就父（底本の「文」

を改める）意、但有九。前二父子合論、後二父子各辨。以経意多含、非片言可尽。（四一六下）

と述べ、譬喩は種々の視点から解釈できることを明かしている。また、信解品の譬喩と譬喩品の譬喩との対応関係について説いているが、紹介は省略する。

第三条の「三化を明かす」では、一往化・随逐化・畢竟化の三化について明かし、第四条の「三世を明かす」では、父子相失譬が過去世の事がらであり、父子相見譬以降はすべて現在時の事がらであると説いている。第五条の「本迹を明かす」では、八譬はすべて迹の中の事がらであるが、また、別の視点から、前述したように、父子相見譬に二本二迹があることを明かしている。第六条の「因果を明かす」では、譬喩を本と迹の二つの立場から、因か果かを規定している。第七条の「化の得と不得とを明かす」では、釈尊の衆生に対する教化の完成、未完成を、八譬について判定している。第八条の「二教を明かす」では、舎那の教と釈迦の教の二教を明かしている。第九条の「世、出世を明かす」、第十条の「大小を明かす」、第十一条の「自他を明かす」、第十二条の「顕密を明かす」は、『法華義疏』で確立する五双十教(11)の体系を構成する重要な概念を示している。第十三条の「迷悟を明かす」では、第一の父子相失譬から第七の陶練小心譬は迷いであり、第八の委家業譬は悟りであることを明かし、第十四条の「上説を広くす」では、第十三条の迷悟について敷衍している。

以上、簡潔に十四箇条について概説したが、最も重要な点は、信解品の譬喩に基づいて、釈尊の教化を最も詳細に分類整理して、吉蔵の教判思想が形成されていることである。つまり、譬喩における父子関係を、仏と衆生との関係と捉えることによって、譬喩の内容を仏の側からの教化と衆生の側の機根の成熟過程との関係という視点から解釈し、それによって、釈尊の教化の進行を段階的に位置づけることができたのである。

（1）『法華義記』巻第五、「九譬者、第一明父子相失譬、第二明父子相見譬、第三明呼子不得譬、第四明呼子得譬、第五明教作人譬、第六明付財物譬、第七明見子長大譬、第八明付家業譬、第九明得家業故歓喜譬也」（大正三三・六三三上―中）を参照。吉蔵の紹介するものと若干の字句の異同があるものの、ほぼ同じである。

（2）大正三四・三六七下―三六八上を参照。また、『法華義疏』巻第七（同前・五五七下）にも若干の字句の異同があるが、十恩の説が述べられている。
（3）「信解品譬喩義」の結文にも「此譬領釈迦一期始終教意尽」（同前・四一七下）とある。
（4）「八譬中初父子相失是過去世事也」（同前・四一七中）を参照。
（5）「今所明者、凡有三身。一法身、二舎那身、三釈迦身。其父先来求子不得、譬法身覓大機不得也。中止一城、家業不廃、譬舎那身初成道時、二乗大機雖復未熟（底本の「熱」を改める）、而菩薩道縁已成、故初登正覚化諸高行。如文広説之。宗親侍衛乃至羅列宝物者、皆指華厳為諸菩薩説大法也。脱珍御服著弊垢衣者、隠舎那之本、示釈迦迹、化於二乗也。此三身即是次第。前明法身、法身次垂舎那之迹、化諸大行。舎那次示釈迦之化、引於二乗」（同前・四三六中―下）を参照。
（6）『法華義疏』巻第七（同前・五四六上）、『法華統略』巻四（続蔵一―四三―一・五五右上、五五左下）にも三化が明かされている。
（7）吉蔵の引用には「法種諸苦」とあり、『勝鬘経』の通常の句逗は本文に示したとおりなので、両者は相違する。なお、『勝鬘宝窟』には、この文に対する注釈は見られない。
（8）本書の第二篇・第一章・第三節を参照。
（9）陶練小心譬は「復経少時」（大正九・一七中）のわずか四文字に相当する。
（10）「但冷水灑面、喚子不得譬中通明之也。陶練小心、経文既少、属家業摂、故但六譬也。今以文義詳之、進宜応八辟、通有六譬。不応開為九也」（大正三四・四一六上）を参照。
（11）本書の第二篇・第一章・第三節を参照。

第二節 『法華義疏』において

本節では、吉蔵の『法華義疏』における信解品の譬喩の解釈を考察する。第一項では、信解品全体における窮子の譬喩の位置づけについて考察する。次に、『法華義疏』は信解品の随文解釈に入る前に来意門、少多門、領解門の三項目を立てて、窮子の譬喩をめぐる諸問題を考察しているので、それを第二項で紹介する。来意門は窮子の譬喩の存在意義について明らかにし、少多門は窮子の譬喩を十種に分類することと、それぞれの趣意を明らかにし、領解門は窮子の譬喩と譬喩品の火宅の譬喩との対応関係について明らかにしている。第三項では、窮子の譬喩の全文に対する吉蔵による詳細な分科を表示する。第四項では、分科に基づきながら、吉蔵の譬喩の具体的な解釈を紹介するとともに、その思想的特徴について論評し、あわせて法雲の解釈との比較も試みる。

一　信解品における窮子の譬喩の位置

吉蔵は、信解品全体における窮子の譬喩の分科上の位置づけについて、

品を二つに開く。最初に経家［経典編纂者］はそれ［四大声聞］の理解を得る様相について述べる。第二に言葉を発して自ら領解［火宅の譬喩によって三乗方便・一乗真実を理解すること］を述べる。

品開為二。初経家序其得解之相。第二発言自述領解。（大正三四・五四三下―五四四上。以下、本節における『法華義疏』からの引用は、頁・段のみを記す）

と述べている。すなわち、経家が弟子たちの領解の様子を客観的に描写した部分と、弟子たちが自ら領解を述べる部分とに二分している。さらに、窮子の譬喩を含む後者について、

「而白仏言」以下は、第二に言葉を発して、自ら領解を述べる。文について二つとする。最初に正しく領解を述べ、

次に仏恩は深くて報いることが難しいことに感嘆する。理解は仏によって得られるので、仏恩に感嘆する。さらにまた、本当に領解してはじめて仏恩を知るので、仏恩の深いことに感嘆し、それで領解を完成する。最初の文にまた二つある。前は長行、次に偈頌である。長行を三とする。法、譬、合のことである。似ているものをまとめて、これを二つに開く。最初の法説はかいつまんで領解を述べ、次に、譬説以下は広く領解を述べる。

而白仏言下、第二発言自述領解。就文為二。初正述領解、次歎仏恩深難報。以解由仏得故歎仏恩。又良由領解方識仏恩、故歎仏恩深、以成領解。初文又二。前長行、次偈頌。長行為三。謂法譬合。以類相従、開之為二。初法説略述領解、次譬説以下広述領解。（五四四上）

と述べている。これによれば、「而白仏言」（大正九・一六中・一二―一三行）以下は、正しく領解を述べる部分と、仏恩が深くて報じ難いことを歎ずる部分とに二分され、前者はさらに長行と偈頌から成り、長行は法説、譬説、合譬の三部分より構成されているとする。今、問題となっている窮子の譬喩は譬説に当たり、広く領解を述べる段と規定されているのである。ただし、ここでは長行の法説、譬説、合譬は並列の関係とされているが、実際には、合譬の部分は譬説の中に属せしめられている。その点に関しては、

「世尊我等今者楽説譬喩以明斯義」以下は、第二に広く領解を述べるのである。さらにまた、三つに開く。最初に説いてくださいとお願いする。第二に正しく譬えを説く。第三に譬えを（譬えられる事実に）合わせる。

世尊我等今者楽説譬喩以明斯義下、第二広序領解也。又開為三。初請楽説。二正説譬。第三合譬。（五四四下）

とある。さて、長行の法説、譬説の違いについては、領解についての略広が指摘されているが、その点、より詳しく、以上の法説はかいつまんで釈迦一生涯の大乗・小乗の二教について述べるが、事がらはやはりまだ尽きない。今、譬喩を挙げて、広く無量の事がらや（釈尊の一生の）全体の法門を述べ、はじめて迷いと悟りの心を示し、仏の功徳に感嘆することができるのである。

上来法説略序釈迦一期大小二教、事猶未尽。今挙喩、広述無量事及始終法門、方得顕迷悟之情及歎仏功徳也。（同

前)

と述べられている。窮子の譬喩が、釈尊一代の説法の始終を広く説き示すものであることが明らかにされている。

二　窮子の譬喩の来意門・少多門・領解門

次に、窮子の譬喩の部分に対する吉蔵の解釈を考察する。「譬若有人」(大正九・一六中・二五―二六行)以下は、上で「二正説譬」と規定されていた部分であるが、「開譬」(五四四下)とも呼ばれている。すでに出た「合譬」と対になる言葉で、『法華義記』以来、よく見られる注釈術語である。

吉蔵は、随文解釈に入る前に、来意門、少多門、領解門の三項目を立てて、窮子の譬喩をめぐる諸問題に答えているので、まず、それを検討しよう。

初めに来意門においては、窮子の譬喩の存在意義を次のように示している。すなわち、

来意門とは、『法華論』によると、火宅の譬喩を説いて凡夫を破り、窮子の譬喩を明かして二乗の人の執著を退ける。前に凡夫を破り、次に二乗を退ける必要のある理由は、次第の法門、病を破る段階を示すからである。声聞の人は三乗によって得る涅槃の法は同じで、三乗はみな一様に三種の無学の人で、相違がないと思い込む。それゆえ、今、二乗の得る法はかの「草庵」のようであり、如来の得る法は「大宅」のようであり、二乗の人は「窮子」のようであり、如来の人は「大富長者」のようであることを明かす。このために、迦葉は自ら大乗・小乗を説き、優劣を詳しく明かし、多くの小乗を学ぶ人たちに小乗を捨て大乗に入らせるので、この譬喩を説くのである。第二に菩薩たちに大乗が尊く優れ、小乗が卑しく劣っていることを知らせ、きっぱりと大乗にとどまり、退いて小乗を取らないようにさせるので、この譬喩を説く。さらにまた、仏の教えを受ける人に釈迦の一生の教化の全体を残りなく知らせ、権実、前後、浅深、顕密などの教えを知らせるので、この譬喩を説くのである。

来意門者、依法華論、説火宅譬破於凡夫、明窮子譬斥二乗人執。所以前破凡夫次須斥二乗者、示次第法門破病階漸

也。声聞人謂三乗所得涅槃法同、三乗並是三無学人亦無異。故今明二乗所得法如彼草庵、如来所得法猶如大宅、二乗之人猶如窮子、如来之人如大富長者。是故迦葉自説大小具明優劣、令諸学小乗人捨小入大、故説此譬喩也。二者令諸菩薩知大乗尊勝小乗鄙劣、決定住大不退取小、故説此譬。又令稟仏教人具識釈迦一化始終法門、知権実前後浅深顕密等教、故説此喩也。（五四四下―五四五上）

とある。やや長い引用となったが、ここには都合三つの存在意義が明かされている。第一には、『法華論』[1]を論拠として、窮子の譬喩は二乗の執著を破るものであることを明かしている。第二には、窮子の譬喩は大乗の菩薩があくまで大乗に住し、小乗に退転しないようにさせることを明かしている。第三には、窮子の譬喩によって、釈尊の一生の教化の全体を知ることができることを指摘している。信解品の譬喩と教判思想の問題に関心を持つ筆者はまさにこの第三の点に注目したい。

次に第二の少多門とは、窮子の譬喩をいくつに分類できるかという、その数の多少を意味するのであるが、『法華義疏』においては十種に分類している。ここには、十種の分類名と、それぞれの趣意について記されている。十種の名は、Ⅰ初為父子喩（喩は譬とも記される。以下同じ）、Ⅱ中途相失喩、Ⅲ子漸還郷喩、Ⅳ父子相見喩、Ⅴ喚子不得喩、Ⅵ冷水灑面喩、Ⅶ誘引還家喩、Ⅷ付財密化喩、Ⅸ陶練小心喩、Ⅹ委嘱家業喩である。『法華玄論』巻第七における窮子の譬喩の分類と比較すると、Ⅰ初為父子喩とⅢ子漸還郷喩とが新しく設けられたものである。十喩のそれぞれの趣意については本文の説明を抜粋して紹介する。

Ⅰ初為父子喩については、

釈迦は過去世のときに、それ［子］のために大乗の法を説いたので、これを「父」と名づける。それ［子］が大乗の教化を受けたことがあるので、「子」と呼ぶ。

釈迦於過去世時為其説大乗法、名之為父。其曾稟大化、故称為子。（五四五上）

とある。過去世において、釈尊と衆生の間に大乗による教化の事実があり、それが父子の関係であることを指摘したも

のである。

II中途相失喩については、

観心［心を観察すること］が微かで、煩悩が盛んで、惑に引かれて、生死［輪廻］に流浪することは、子が父を失うことである。如来がそれの大乗の善根の完成することを求めてもうまくいかないことは、父が子を失うことを意味するのである。

観心微弱煩悩強盛、為惑所牽流浪生死、子失父也。如来覓其大乗善根成就不得、謂父失子也。（同前）

とある。大乗による教化が成功せず、子の衆生は生死輪廻に流浪し、父の釈尊は衆生の大乗の善根を求めてもうまく行かないことを指摘したものである。

III子漸還郷喩については、

法として多くの苦を植えると、涅槃を願い求める。それゆえ、苦が極まると、源に帰るという意義がある。それゆえ、善根を積み重ねて、しだいに大理に向かうことがある。

法種衆苦、楽求涅槃。故苦極有反源之義。故積習善根、漸有趣向大理。（同前）

とある。父子の中途相失の事態から父子相見の事態への転換を説明する論理として、衆生において苦が極まると、換言すれば、最大の苦を経験すると、衆生は釈尊から大乗の教化を受けたという根源に必然的に立ち返ると述べている。ちなみに「法植衆苦、楽求涅槃」は、『勝鬘経』自性清浄章の「如来蔵者、無前際不起不滅法。種諸苦、得厭苦楽求涅槃」（大正一二・二二二中）の取意引用である。(2)

IV父子相見喩については、

一つの身体の中で大乗の善根が完成し、大乗に悟入する意義のあることを、子が父を見ることと名づける。それの一つの身体の中で大乗の善根が完成するのを見ることを、父が子を見ることと名づける。

於一形之内大乗善根成就、有悟入大義、名子見父。見其一形之内大乗善根成就、名父見子。（五四五上）

とある。子の衆生自身の中に大乗の善根が成就する事態を指摘したものである。しかし、ここに「成就」とあるが、この時点で衆生における大乗の善根が完全に成熟しているのでないことは、以下の譬喩の趣意を見れば容易に分かる。

V喚子不得喩については、

最初に成道したとき、大機がまだ成熟せず、大乗の教化を受けることができない。

初成道時大機未熟、不堪受大化。(同前)

とある。大乗の教化を受けるべき衆生の側の構え、あり方である大機がまだ成熟していないことを指摘したものである。したがって、初成道以降の釈尊の教化は、大機の成熟を図ることを眼目としているのである。

VI冷水灑面喩については、

最初に成道したとき、大乗の善根がまだ成熟せず、ただ人天の善根だけが完成している。それゆえ、人天の教えを説くことは、あたかも「冷水を顔に注ぐと、すぐに目覚める」ようなものである。

初成道時大乗善根未熟、但有人天善根成就。故為説人天之教、如冷水灑面即便醒悟（底本の「醑」を改める）。(同前)

とある。初成道のとき、人天の教えを説いたことを指摘したものである。

VII誘引還家喩については、

前に菩提樹の下で人天の教えを説くのは、思うに世間の生死の教えである。他家に向かうことに譬える。次に、鹿薗に行って二乗を説くのは、出世間の法であって、世間から出世間に帰着させる。出世間の法とは、長者の家である。

前於道樹下説人天教。蓋是世間生死乗。譬向他家。次趣鹿薗説於二乗、是出世法、令従世間帰於出世。出世之法是長者家。(同前)

とある。人天の教えの後に、声聞乗、縁覚乗の二乗を説いたことを指摘したものである。

Ⅷ付財密化喩については、

小志［小乗の教えに執著する小さな心］はしだいに変化し、大機ははるか遠く動く。それゆえ大法を説くように命じて、密かに小心を教える。

小志漸移、大機遠動。故命説大法、密誨小心。（同前）

とある。「命説大法」とは、後に明らかとなるであろうが、須菩提に命じて大乗を説かせた『大品般若経』を指す。したがって、ここは、二乗＝小乗を受くべき小志が徐々に変化し、大乗を受くべき大機が動きだしたので、『般若経』を説いたことを指摘したものである。

Ⅸ陶練小心喩については、

『般若経』以後、『法華経』以前の諸方等［多くの大乗経］の教えは、声聞を批判し菩薩を讃え持ち上げて、少しずつ小心を卑しんで、しだいに大道を喜ぶようにさせる。

従波若以後法華之前諸方等教、毀訾声聞、讃揚菩薩、令稍鄙小心漸欣大道。（同前）

とある。『大品般若経』と『法華経』の間に、小乗を批判し大乗を宣揚する『維摩経』などの諸方等経を説いたことを指摘したものである。

Ⅹ委嘱家業喩については、

小乗に対する執著が除かれ、大機が完成する以上、一乗を説いて仏の仕事を継承させる。

小執既除大機成就、故為説一乗令紹継仏業。（五四五上―中）

とある。小乗に対する執著が除かれ、ついに大機が完成したので、『法華経』の一乗を説いたことを指摘したものである。

これを要するに、Ⅵ冷水灑面喩からⅩ委嘱家業喩までは、釈尊の現在世の教化を譬えたもので、順次、人天教、二乗教、『大品般若経』、諸方等経、『法華経』の説法を指す。また、Ⅰ初為父子喩は過去世における釈尊と衆生の父子の関

係の確立、II中途相失喩は父子の離反、III子漸還郷喩は離反した子が再び父のもとに戻って来ることを意味し、IV父子相見喩は父子が邂逅し、子の救済が確認されることを意味する。しかし、釈尊の初成道のときには、子の大機が未成熟なので、即座に子を救済することができないことを認識することがV喚子不得喩であり、その認識に基づいて、上記の釈尊の教化がなされるのである。

最後に第三の領解門においては、窮子の譬喩と譬喩品の火宅の譬喩との対応関係が説かれている。すなわち、

この十譬はまた譬喩品の六譬を領解する。

此之十譬還領解譬喩品六譬。（五四五中）

とある。譬喩品の六譬については、譬喩品の注に、

開譬の中について、光宅法雲法師は十譬とする。文と義について多く相違する。今、古い説によって、六譬に開く。

就開譬中、光宅法雲法師為十譬。於文義多違。今依古旧、開為六譬。（五二〇上―中）

とある。法雲の解釈を批判して、古い説に基づく自説を述べているが、今、六譬の名称と経文の箇所を記すこととする。

1「若国邑聚落……在此宅中」（大正九・一二中・一三―一九行）……総譬
2「長者見是大火……無求出意」（一九―二三行）……見火譬
3「是長者作是思惟……視父而已」（二三行―一二下・四行）……救子不得譬
4「爾時長者……其心泰然歓喜踊躍」（四―一五行）……三車救子得譬
5「時諸子等各白父言……非本所望」（一五行―一三上・一行）……等賜大車譬
6「舎利弗。於汝意云何……如汝所言」（二―一一行）……不虚譬

では、第三領解門に基づいて、左に窮子の譬喩と火宅の譬喩との対応関係を図示する。ただし、細部にわたる対応は省略する。

I初為父子喩……火宅の譬喩の1総譬

II中途相失喩・III子漸還郷喩・IV父子相見喩……………………2見火譬
V喚子不得喩……………………………………………………3救子不得譬
VI冷水灑面喩・VII誘引還家喩・VIII付財密化喩・IX陶練小心喩…………4三車救子得譬
X委嘱家業喩……………………………………………………5等賜大車譬

ところで、火宅の譬喩の6不虚譬と対応するものがないことについて、

第六の不虚譬を領解しない理由は、領解を得る以上、すぐに仏は虚妄でないことが分かる。それゆえ、不虚譬を領解しないのである。ところが、古い経師［経典の注釈家］はひたすら後の譬喩は前に同じである必要があると考えている。思うに、これは経の趣旨を失うであろう。そうである理由は、仏や弟子はともに顕わに（教えを）生じたり、密かに教えたりして、衆生を調伏する。それゆえ、勢いを転じて法を説く。それゆえ、仏は六譬を前に説き、弟子は十譬を後に明かす。そこで、大枠は互いに領解するけれども、具体的な説き方はそれぞれ相違する。後の十譬の次第を正となし、前の六を領解することを傍とするのが適当である。たとえば、譬喩品や方便品の大意はかえって同じであるけれども、（教えを）展開することは相違するようなものである。

所以不領第六不虚譬者、既得領解、即知仏不虚。故不領不虚譬也。然旧経師一向以後譬必須同前。蓋是失経旨趣。所以然者、仏及弟子共顕発密教、調伏衆生、故転勢説法。故仏説六譬於前、弟子明十譬於後、乃大格相領、而形勢各異。宜用後十譬次第為正、領前六為傍。例如譬喩品及方便品大意乃同而転変即異也。（五四五中）

とある。横超慧日訳『法華義疏』に指摘されるように[3]、『法華玄論』巻第七の「信解品譬喩義」にも、質問する。経師はみな「後の譬喩は一々前を領解すること、前の次第のようである」と言っている。この事がらはどのようであるか。

批評して言う。この事がらはそうではない。

問、経師皆言、後譬一一領前、如前次第。是事云何。

評曰、是事不然。（四一六中）

とある。しかし、横超慧日氏が脚注に法雲の『法華義記』を引用しているのは、「旧経師」を法雲と推定してのことであろうか。しかし、実際には『法華義記』は、吉蔵とまったく同様、窮子の譬喩は火宅の譬喩の不虚譬と対応する部分を持たないとしており、その理由についても問題にしている。(4)

三　譬喩の分科

経文の分科の緻密さを誇ったのは法雲であったが、吉蔵もその点では法雲の学風を踏襲して詳細な分科を考案している。吉蔵は上に紹介したように窮子の譬喩を十譬に分類したのであるが、随文解釈の部分ではそれと異なって、VI冷水灑面譬をV喚子不得譬の中に含み込んで、都合九譬としている。左に吉蔵の分科を表示するが、ここでは九譬に従った。ただし、混乱を避けるために、譬喩の名称に付すローマ数字は十譬のときの番号に従った。したがって、分科表では、V喚子不得譬の次にVII誘引還家譬が来るので注意を要する。分科表を掲げた後、法雲の分科との異同を考察する。

I 初為父子喩
　譬若有人年既幼稚、
II 中途相失譬
　捨父逃逝、久住他国、或十二十至五十歳。年既長大、加復窮困、
III 子漸還郷喩
　馳騁四方以求衣食。漸漸遊行、遇向本国。
　1「父に就いて三義を明かす」
　　①「父為りし時」
　　　其父

②「中途に子を失う時」
先来求子不得、
③「中ごろ一城に止まるの時」
中止一城。
2「子の貧窮に対して父の巨富を歎ず」
①「化主を歎ず」
其家大富、財宝無量。金銀琉璃珊瑚虎珀頗梨珠等、其諸倉庫悉皆盈溢。
②「徒衆を明かす」
多有僮僕臣佐吏民、
③「教門を辨ず」
象馬車乗牛羊無数。出入息利、乃遍他国、商估賈客亦甚衆多。
3「重ねて子を序ぶ」
①「父に近づく縁由を明かす」
時貧窮子遊諸聚落、経歴国邑、
②「正しく父に近づくを明かす」
遂到其父所止之城。
4「重ねて父を序ぶ」
①「子を失うの苦を明かす」
父毎念子、与子離別五十余年、而未曾向人説如此事。但自思惟、心懐悔恨。自念、老朽多有財物。金銀珍宝倉庫盈溢、無有子息。一旦終没、財物散失、無所委付。是以慇懃毎憶其子。

②「子を得るの楽を仮設す」
復作是念、我若得子委付財物、坦然快楽無復憂慮。

Ⅳ父子相見譬

1「子、父を見ることを明かす」

①「父を見る縁由を明かす」
世尊。爾時窮子傭賃展転、遇到父舎。住立門側、

②「正しく父を見ることを明かす」
遙見其父踞師子床宝机承足、諸婆羅門刹利居士皆恭敬囲繞。以真珠瓔珞価直千万荘厳其身、吏民僮僕手執白払、侍立左右。覆以宝帳垂諸華幡、香水灑地散衆名華、羅列宝物出内取与。有如是等種種厳飾、威徳特尊。

③「正しく父を見れども識らずして避畏の心を起こすことを辨ず」
窮子見父有大力勢、即懐恐怖、悔来至此。竊作是念、此或是王、或是王等。非我傭力得物之処。不如往至貧里肆力有地衣食易得。若久住此、或見逼迫強使我作。作是念已、疾走而去。

2「父、子を見ることを明かす」

①「子を見る処を明かす」
時富長者於師子座、

②「子を見て便ち識ることを明かす」
見子便識、

③「識るを以ての故に歓喜することを明かす」
心大歓喜、

a「歓喜を釈す――既に化す可きの理有れば、将に付するに法財を以てす可きが故に歓喜することを明かす」

即作是念、我財物庫蔵今有所付。
b「歓喜を釈す――本願満つるが故に歓喜することを明かす」
我常思念此子、無由見之。而忽自来。甚適我願。
c「歓喜を釈す――老年にして子を見るの喜びの甚だしきを明かす」
我雖年朽、猶故貪惜。

V喚子不得譬
1「各二門もて物を化すに得ざるを領す」
①「正しく大乗もて子を化すに得ざるを明かす」
a「正しく為めに大乗を説くを明かす」
即遣傍人、急追将還。爾時使者疾走往捉、
b「機無くして堪えざるを明かす」
窮子驚愕、称怨大喚、我不相犯、何為見捉。
②「仮設し強いて之れに授くるに大乗を以てすれば、則ち損有りて益無し」
a「強いて之れに授くるに大を以てするを明かす」
使者執之愈急、強牽将還。
b「益無くして損有るを明かす」
于時窮子自念、無罪而被囚執。此必定死。転更惶怖、悶絶躄地。
2「合して二門もて化を息むるを領す」
①「正しく化を息むるを明かす」
a「化を息めんと念欲す」

ア「両章門を開く」

あ「大を息むる章門を開く」

父遙見之、而語使言、不須此人。勿強将来。

い「小を授くる章門を標す」（またはⅥ冷水灑面譬）

以冷水灑面令得醒悟、莫復与語。

イ「両章門を釈す」

あ「小機有るを明かして、上の小を授くるを釈す」

所以者何。父知其子志意下劣、

い「大乗の尊極を明かして、上の大化を息むるを釈す」

自知豪貴為子所難、審知是子、而以方便不語他人云是我子。

b「正しく化を息む」

ア「大教もて復た小機に被らしめざるを明かす」

使者語之、我今放汝。

イ「小機に順じて小教を行ず」

随意所趣。

②「化を息むること機に称(かな)うを明かす」

a「大を息むるを領す」

窮子歓喜得未曾有。

b「小を授くるを領す」

従地而起、往至貧里以求衣食。

Ⅶ誘引還家譬

1「子を雇いて糞を除かしむるの譬」(または「二教を領す」)

①「小機を知るの譬」

爾時長者将欲誘引其子、而設方便、密遣二人形色憔悴無威徳者。汝可詣彼徐語窮子、此有作処。倍与汝直。窮子若許、将来使作。若言欲何所作、便可語之、雇汝除糞。我等二人亦共汝作。

②「小教を説くの譬」

時二使人即求窮子、既已得之、具陳上事。

③「教を稟けて益を得るの譬」

爾時窮子先取其価、尋与除糞。

④「愍み恠(あやし)むの譬」

其父見子、愍而怪之。

2「教えて人に作さしむるの譬」(または「身の真応を領す」)

①「機を照らす」

又以他日於窓牖中、遙見子身羸痩憔悴糞土塵坌汚穢不浄。

②「本を隠して迹を垂る」

a「本を隠すことを明かす」

即脱瓔珞細軟上服厳飾之具、

b「迹を垂るることを辨ず」

更著麁弊垢膩之衣、塵土坌身、右手執持除糞之器、状有所畏、

③「教門を説く」

a「誡勧」
語諸作人、汝等勤作、勿得懈息。以方便故得近其子。

b「益価」
後復告言、咄男子。汝常此作、勿復余去。当加汝価。諸有所須瓮器米麪鹽醋之属、莫自疑難。亦有老弊使人須者相給。

c「安慰」
好自安意。我如汝父。勿復憂慮。所以者何。我年老大、而汝小壮。

d「称歎」
汝常作時、無有欺怠瞋恨怨言。都不見汝有此諸悪如余作人。自今已後、如所生子。即時長者更与作字、名之為児。

④「得益を明かす」
爾時窮子雖欣此遇、猶故自謂客作賤人。由是之故、於二十年中常令除糞。過是已後、心相体信、入出無難。然其所止、猶在本処。

Ⅷ付財密化譬

1「命ず」

①「命ずるの縁由」
世尊。爾時長者有疾、自知将死不久、

②「正しく命ず」

a「付財」
語窮子言、我今多有金銀珍宝倉庫盈溢。其中多少所応取与、汝悉知之。

b「密化」

我心如是。当体此意。所以者何。今我与汝便為不異。宜加用心無令漏失。

2「命を受く」

①「仏語を領す」

爾時窮子即受教勅、領知衆物金銀珍宝及諸庫蔵、

②「仏意を識らず」

而無悕取一飡之意。然其所止、故在本処。下劣之心亦未能捨。

IX陶練小心譬

復経少時、

X委嘱家業譬

1「父、子の大志を知るの譬」

①「大機動ずることを明かす」

父知子意漸已通泰成就大志

②「小志移ることを明かす」

自鄙先心、

2「正しく家業を委付するの譬」

①「時節を辨ず」

臨欲終時、

②「衆を召集して証明するを明かす」

而命其子、并会親族国王大臣刹利居士、皆悉已集。

③「父子を結会す」

a「初め父子為りし時を明かす」

即自宣言、諸君当知。此是我子。我之所生。

b「中途相失の時を明かす」

於某城中捨吾逃走、伶俜辛苦五十余年。其本字某、我名某甲。

c「父、子を得たる時を明かす」

昔在本城、懐憂推覓。忽於此間遇会得之。此実我子。我実其父。

④「家業を委嘱す」

今我所有一切財物、皆是子有。先所出内、是子所知。

3「領解し歓喜するの譬」

世尊。是時窮子聞父此言、即大歓喜得未曾有、而作是念、我本無心有所希求。今此宝蔵自然而至。

吉蔵と法雲の分科を比較すると、吉蔵がいかに多くを法雲に負っているかがよく分かる。経文の区切り方、また、その一々の分科の名称など、同一または類似する箇所は枚挙に遑がないほどである。そこで、ここでは主として両者の相違点を指摘する。

(1)法雲のⅠ父子相失譬の1「子、父に背いて去る」の段落は、吉蔵の分科においては、Ⅰ初為父子譬、Ⅱ中途相失譬、およびⅢ子漸還郷譬の一部（子漸還郷譬の冒頭で別出されている部分。その後の経文が四段に分けられている）として、より細かく分けられている。ここの吉蔵の分科の大きな特色は、父子相失という以上、その前に父子の関係が結ばれていなければならないという考えが見られる点である。このことは吉蔵が『法華玄論』以来、持ち続けていた問題意識である。『法華玄論』の巻第七の「信解品譬喩義」においては、吉蔵も経文に即する立場では法雲と同様、父子相失譬から譬喩の分類を始めているが、原理的立場では巻第一の如来の十恩の第一の通弘誓恩と第二の別結縁恩の記述に見られる

ように、過去世における釈尊と衆生との結縁の事態が明確に捉えられている。もちろん法雲も、声聞が過去の二万億の仏のもとで大乗の教化を受けたという事実は指摘している。その点では実質的には同じと言えるのであるが、吉蔵は『法華義疏』に至ってはじめて経文に即する立場においても、この過去の事実をI初為父子譬として独立させたのである。しかし、この点が吉蔵の独創であったとしても、『法華玄論』に言うように、経文に即する限り、「譬若有人年既幼稚」という譬喩の冒頭の経文をI初為父子譬とするのには無理があるように思われる。むしろ、実際は譬喩のなかに初めから「父」と「子」という表現が見られる点に、父子の関係が結ばれたことが含意されていると考えられるのであり、それを独立した譬喩として立てるのは難しいのではないかと思われる。

(2)法雲のI父子相失譬の2「父、子を覓むるに得ず」の段落は、吉蔵のIII子漸還郷譬の1、2に対応しているが、両者の区切り方がやや相違し、吉蔵の方が細かく分けている。すなわち、法雲の②「一子を失うの苦ありと雖も、家業の大事を廃さざるを明かす」(経文の「中止一城」を含んでいる点、吉蔵と異なっている)の段落を、吉蔵はさらに三段に分けている。

法雲のI父子相失譬の3、4の段落は、吉蔵のIII子漸還郷譬の3、4と対応し、両者の分科は同じで、その名称もほぼ同じと見なすことができる。

(3)法雲のII父子相見譬の段落は、吉蔵のIV父子相見譬の段落にまったく対応している。しかし、その中の分科はやや異なっている。法雲の1「子、父を見る」はさらに四段に分けられ、吉蔵の1「子、父を見ることを明かす」は三段に分けられている。両者の相違点は、法雲の①「父を見るの縁由を明かす」、②「父を見るの処を明かす」の段落が、吉蔵では①「父を見る縁由を明かす」にまとめられていることである。また、法雲の2「父、子を見る」はさらに四段に分けられ、吉蔵の「父、子を見るを明かす」は三段に分けられている。両者の相違点は、法雲の③「子を見るが故に歓喜するを明かす」、④「長者、開暢の心念を生ずるを明かす」の段落が、吉蔵では③「識るを以ての故に歓喜するを明かす」にまとめられていることである。ただし、吉蔵においては法雲の③の経文「心大歓喜」は別出され、法雲の④の

段落に対応する経文がさらにａ、ｂ、ｃの三段に分けられている。

(4)法雲のⅢ呼子不得譬と吉蔵のⅤ喚子不得譬とは、経文の範囲は全同である。しかし、その内容の分科はだいぶ異なっている。法雲の1「一たび呼ぶも来たらず」、2「再び呼ぶも来たらず」の段落が、吉蔵の1「各二門もて物を化すに得ざるを明かす」に対応している。さらに細かく比較すると、法雲の1「一たび呼ぶも来たらず」の段落が、吉蔵の1「各二門もて物を化すに得ざるを明かす」の①「正しく大乗もて子を化すに得ざるを明かす」の段落に対応し、法雲の2「再び呼ぶも来たらず」の段落が、吉蔵の②「仮設し強いて之れに授くるに大乗を以てすれば、則ち損有りて益無し」の段落に対応している。以上の部分はさらに法雲がより詳細に分科している。

また、法雲の3「父、子を置く」の段落は、吉蔵の2「合して二門もて化を息むるを領す」に対応している。さらに細かく比較すると、法雲の①「思惟して放捨せんと欲す」の段落が、吉蔵の①「正しく化を息むるを明かす」のａ「化を息めんと念欲す」の段落に対応している。また、法雲の②「正しく児を放つを明かす」のａ「正しく化を息む」の段落が、吉蔵の①のｂ「正しく化を息む」の段落に対応し、法雲の②のｂ「化を息めて宜しきを得るを明かす」の段落が、吉蔵の②「化を息むること機に称うを明かす」の段落に対応している。この部分は全体的に吉蔵の分科がより詳細である。

(5)法雲のⅣ呼子得譬とⅤ教作人譬の段落が、吉蔵ではⅦ誘引還家譬にまとめられている。両者の内容を比較すると、法雲のⅣ呼子得譬が吉蔵の1「子を雇いて糞を除かしむるの譬」に、法雲のⅤ教作人譬が吉蔵の2「教えて人に作さしむるの譬」にそれぞれ対応している。いずれも法雲の分科の方が詳しいが、特に教作人譬の段落は詳細である。したがって、両者の分科に少なからぬ相違が見られる。

法雲のⅣ呼子得譬の1「父、子を喚ぶを明かす」の①「使うべきの人を覓む」から③「使人の与めに語る」までが、吉蔵では誘引還家譬の1「子を雇いて糞を除かしむるの譬」の①「小機を知るの譬」にまとめられている。法雲の1の④「使人、命を奉じて子を喚ぶ」から2「子、喚を受くるを見るを明かす」の②「衆生に能く受くるに堪ゆるの機有る

を明かす」までが、吉蔵では1の②「小教を説くの譬」にまとめられている。法雲の2の③、④はそれぞれ吉蔵の1の③、④に対応していて同じである。

(6)法雲のV教作人譬の1の「教えて作さしむるの縁由」の①「長者、窮子を見るを明かす」の段落は、吉蔵の誘引還家譬の2「教えて人に作さしむるの譬」の①「機を照らす」の段落に対応しているが、法雲の方はさらに三段に分けている。法雲の1の②「長者、貴人の服飾を捨つるを明かす」の段落は、吉蔵の2の②「本を隠して迹を垂る」のa「本を隠すことを明かす」の段落に対応しているが、ここでも法雲の方はさらに三段に分けている。法雲の1の③「長者、賤人の服を受くるを明かす」の段落は、吉蔵の2の②のb「迹を垂るることを辨ず」の段落に対応しているが、ここでも法雲の方はさらに三段に分けている。

法雲の教作人譬の2「正しく教えて作さしむ」の段落（さらに四段落に分けられている）は、吉蔵の誘引還家譬の2の③「教門を説く」のa「誡勧」からc「安慰」までの三段落に対応している（四段と三段であるから、当然区切り方が少し異なる）。法雲の3「作人、作に就いて長者の意に称うを明かす」の段落は、吉蔵の③のd「称歎」と④「得益を明かす」に対応している。

なお、『法華義疏』には触れられていないが、『法華玄論』巻第七には、法雲が教作人譬を別に立てたことについて、教作人譬は鹿苑における小乗教を意味するのであるから、喚子得譬の中に摂するべきであり、この点、付財譬が小乗教でも一乗でもないので、独立に扱うべきであることと事情が異なる、と批判している。(5)

(7)法雲のVI付財物譬の段落は、吉蔵のVIII付財密化譬の段落とまったく対応している。経文の区切り方もほぼ同じである。ただ法雲の1「父付す」の②「正しく財物を付す」、③「誡勅す」の段落が、吉蔵では1「命ず」の②「正しく命ず」にまとめられている。しかし、実際は、吉蔵の②はa「付財」とb「密化」に分けられ、それぞれ法雲の②、③に対応しているので、実質的には同じと見なすことができる。また、法雲の2「子受く」の①「一応命を受く」、②「正しく子の財物を受くるを明かす」の段落は、吉蔵の2「命を受く」の①「仏語を領す」にまとめられている。

(8)法雲のⅦ見子長大譬の1「時節を明かす」の段落が、吉蔵のⅨ陶練小心譬の段落に対応し、法雲の見子長大譬の2「正しく志の大なるを明かす」以下、Ⅷ付家業譬、Ⅸ子歓喜譬の段落が、吉蔵のⅩ委嘱家業譬の段落に対応している。『法華義疏』には触れられていないが、『法華玄論』巻第七には、法雲が見子長大譬と子歓喜譬を別に立てたことについて、これらの二譬は委嘱家業譬に含ませるべきで、もし別出するならば、喚子得譬の中からも、子の小志を知る譬喩を別出しなければ整合性がない、と批判している。(6)

さて、吉蔵の陶練小心譬はわずか「復経小時」の四文字だけを対象としている。これは吉蔵が『大品般若経』の後に諸方等経が説かれたことを強調するために、独立の譬喩として立てたものである。すでに『法華玄論』の八譬についてはその名目を紹介したが、実は『法華玄論』では八譬のほかに六譬に分類する考えも示されている。その六譬とする場合は、冷水灑面譬を喚子不得譬の中に摂し、陶練小心譬を委嘱家業譬の中に摂するのである。(7)

さて、法雲と吉蔵の分科をもう少し細かく比較すると、法雲の見子長大譬の2「正しく志の大なるを明かす」、3「昔日は是れ小機にして希取の意無きを鄙しむ」の段落は、吉蔵の委嘱家業譬の1「父、子の大志を知るの譬」の①「大機動ずることを明かす」、②「小志移ることを明かす」の段落にそれぞれ対応している。次に法雲のⅧ付家業譬の段落は、吉蔵の委嘱家業譬の2「正しく家業を委付するの譬」にまったく対応している。内容の分科もほぼ同じである。ただ吉蔵は③「父子を結会す」をさらに三段に分けて、より詳細な分科を示している点だけ異なる。最後に、法雲のⅨ子歓喜譬の段落は、吉蔵の委嘱家業譬の3「領解し歓喜するの譬」と対応している。

以上、やや煩瑣になったが、法雲と吉蔵の分科の異同を明らかにした。中国の南北朝時代の経典注釈の最大の特徴として、経典に対するきわめて詳細な分科が挙げられるが、そのことは法雲の『法華義記』や浄影寺慧遠の経疏を読めばすぐに気づくことである。この傾向は本節で見たように吉蔵にもはっきり確認できる注釈の傾向であり、むしろ法雲以上の詳細な分科を考案しているほどである。

四　譬喩の思想的解釈

本項では、吉蔵の譬喩の解釈の実際の内容を紹介しながら、その思想的特色を明らかにし、また、法雲の解釈との比較をも試みる。ただし、吉蔵の解釈の全体を紹介するのはあまりに煩瑣となるので、とくに教判思想との関連で重要と思われる点を中心に考察する。

(1) Ⅰ初為父子譬について

まず、窮子と父の意味、および父子の関係について、「譬如有人」の解釈において、

「譬如有人」とは、とりもなおさずこの（『法華経』の）集会の三根［上根・中根・下根］の声聞のことである。「有人」とは、とりもなおさず子の意義を譬える。昔、仏が菩薩であった時、修行のとおりに説き、衆生は説かれるとおりに修行して、（仏と衆生は）同じく一つの修行を共有したので、内容的に父子のようである。

譬如有人者、即此会三根声聞也。有人、即譬子義。昔仏為菩薩時如行而説、衆生如説而行、同共一行、義如父子。（五四五下）

とあり、窮子が上中下の三種の機根に分類される声聞（二乗と表現される場合もある）を譬えたものであることが指摘されている。また、この初為父子譬の内実である、釈尊と声聞とが父子の関係を最初に結んだのは釈尊が菩薩であるときと言われている。この点は、道生の解釈と類似している。(8) この子が「幼稚」と規定される理由については、

「幼稚」とは、これは小乗の意義を明かす。子は大乗・小乗に通じるので、区別して「幼稚」と述べる。教化を受けたばかりなのを「幼」とし、観察・理解が微かであるのを「稚」と呼ぶのである。

幼稚者、此明小義。子通大小、故別序幼稚。受化始爾為幼、観解微弱称稚也。（同前）

とある。つまり、子は大乗、小乗のいずれにも通じる表現なので、「幼稚」と形容することによって小乗の子であることを明らかにしたのである。「幼」を「受化始爾」と解釈していることは、まったく道生の「幼稚」の解釈と同じで

ある。[9]また、「観解」は、中道などの仏教的真理の観察と釈尊の教化に対する理解とを意味すると考えて差し支えないであろう。あるいは、「観」は観心を意味するかもしれない。[10]

(2)II中途相失譬について

父子の関係から、父子が互いに離別する事態がなぜ生じたのか、この問題については、教化を受けたばかりで観察・理解が微かであるから、(観察・理解を)自ら堅固にすることができず、とうとう惑に引かれ、それゆえ父を失う。仏は教えを説いて理を表わすことができるので、仏を父とする。教えに迷い理に惑い、仏を発動させることができないことを、父を失うこととするのである。

由受化始爾観解微弱、不能自固、遂為惑所牽、所以失父。仏能説教表理、以仏為父。迷教惑理不能感仏、為失父也。(同前)

と述べている。上の「幼稚」の解釈に見られた「受化始爾観解微弱」を理由に、窮子が父を失うこと、教・理を説き示す仏が父であること、教・理に迷惑して仏を発動させることができないことが父を失うことであることが明かされている。つまり、窮子の観解が弱いために、父から示された教・理に迷うことが、父子の相失の理由なのである。そして、この父を失うことに、「根本の失」(任運の失)と「学教の失」のあることを明かしている。

ただし、父を失うことに二つある。第一に根本の失である。『涅槃経』に「その流れる場所に応じて六つの味が相違し、仏性を失うので、六道の区別がある」とあるようなものである。この失によるので、仏・菩薩たちは大乗の正しい教えを説いて、失に背いて得に従わせる。ただし、衆生は惑が強く観が弱いので、再び教えに惑い理に迷う。これは失うことの中で、またさらに失うことである。前は任運[自然のままの意味]の失、後は教えを学ぶことの失である。

但失父有二。一根本失。如涅槃経云、随其流処六味不同、失仏性故六道差別。由此失故、諸仏菩薩説大乗正教、令反失従得。但衆生惑強観弱、復惑教迷理。是為失中復更失也。前是任運失、後是学教失。(同前)

とある。文中の『涅槃経』の引用は、『南本涅槃経』巻第八、如来性品、「王既没已、其後是薬或醋或鹹或甜或苦或辛或淡。如是一味随其流処、有種種異。……薬一味者、譬如仏性。以煩悩故、出種種味。所謂地獄畜生餓鬼天人……」(大正一二・六四九中)に基づく。仏性を失って六道に輪廻することは、衆生にとって失のなかの根本的なものという意味で根本の失と言われ、自然に生じる事態という意味で任運の失とも言われる。このような六道に輪廻する衆生に対して、仏・菩薩たちは大乗の正しい教えを説くが、衆生は惑が強く観が弱いために、教・理に迷惑してしまう。これを「教えを学ぶの失」と呼んでいる。

このように、窮子は父を失うのであるが、このことは本人にも自覚されないようなあり方で進行する。これは、「逃逝」の解釈で、

「逃逝」とは、教えに迷い理に惑うことは隠密の事がらであって、衆生は知らず覚らないので、「逃」と名づける。理に背き惑に向かうので、それゆえ「逝」と呼ぶ。

逃逝者、迷教惑理是隠密之事、而衆生不知不覚、故名為逃。背理向惑、所以称逝。(五四五下)

と指摘されている。法雲の、

隠れて密かに去り、公然としていないので、「逃」と言うのである。「逝」とは、去ることを言う。

隠密而去、非公灼故言逃也。逝者、言去。(大正三三・六三四上)

という解釈も「隠密」という点では共通性を持っていると言えよう。

仏の示す教・理に迷うことが指摘されているが、「理」については、「大乗の理」とも表現され、窮子にとって「自国」とされる。これは、「久住他国」の解釈において、

「久住他国」とは、大乗の理を「自国」とする。理に背いて惑を生じる。惑はとりもなおさず「他国」のことである。理に背いて時を経過することを「久」となし、惑に執らわれて捨てないことを「住」とするのである。

久住他国者、以大乗理為自国。背理起惑。惑即是他国也。違理積時為久、執惑不捨為住也。(五四五下)

と述べられている。法雲の「大乗教己国、五戒十善経教為他国」（大正三三・六三四中）という解釈と比較すると、「他国」の解釈が異なる。法雲は人界に生じるための教えである五戒と天界に生じるための教えである十善を「他国」としているが、吉蔵は惑を「他国」としている。次下の経文「或十二十至五十歳」の解釈で、両者とも「五道」を出すのであるから、「五戒十善経教」から五道を導く法雲よりも、惑の軽重によって五道を導く吉蔵の解釈の方が説得力があると言える。上に述べたように、「五戒十善経教」は人天の教えと一般に規定されるからである。

窮子が教・理に迷って、五道、六道に輪廻することは、「或十二十至五十歳」の解釈において、

「或十二十至五十歳」とは、上の「久住」の意義を解釈するのである。「十」は天道をいい、「二十」は人道をいい、「五十」はとりもなおさずその他の三道［地獄・餓鬼・畜生の三悪道］である。最初に観を失い惑を生じることがまだ軽いので、天に生まれる。惑の勢いがしだいに重くなるので、人に生まれる。惑の勢いがいっそう重くなるので、とうとう三途［三悪道］に至る。ところで、「或」というのは、不定の辞である。必ずしも（五道の）すべてを経歴しない場合もあり、くまなく経歴する場合もある。さらにまた、「或」というのは、下の「五十余年」のようなものである。「余年」は阿修羅になぞらえるので、今の「或」もまたこれに倣うのである。

とある。なお、この解釈は、法雲の、

或十二十至五十歳者、釈上久住之義也。十謂天趣、二十謂人趣、五十即余三趣。初失観起惑猶軽、故生天。惑勢漸重、故生人。惑勢転重、遂至三途。而言或者、不定之辞。不必備経、或可遍歴。又言或者、如下五十余年。余年既擬修羅、今或還例之也。（五四五下―五四六上）

「若十二十」と言う理由は、この意味はまだ必ずしも五道すべてを残らず経歴するのではないことを明かしている。また、次のようにも解釈できる。大乗の理解を失って後に、人道を経歴し、よって改めて如来に出会い、大乗の理解を得る者がいるので、「若十」と言う。また、次のようにも解釈できる。大乗を失って後に畜生道を経歴し、あるいは人道を経歴し、よって改めて仏に出会い、大乗の理解を得る者がいるので、「二十」と言う。

所以言若十二十者、此意明未必尽備経五道。亦可失大乗解之後経人道、仍更値如来得大乗解者、故言若十。亦可失大乗之後経畜生道、或経人道、仍更値仏得大乗解者、故言二十。(大正三三・六三四中)

という解釈とやや異なる。つまり、「十」を人道、「二十」を人道と畜生道に当てている点が、吉蔵の「十」を天道、「二十」を天道と人道に当てる点と異なっている。

なお、「窮子」の名称が「加復窮困」の句に基づくことが指摘されている。(11)

これを要するに、II中途相失譬においては、窮子が自身の観解の未熟さによって、父によって示された教・理に迷い、五道、六道に輪廻することが明かされるのである。

(3)III子漸還郷譬について

(イ)五道、六道の輪廻に流浪する窮子が、輪廻のなかでも人天の楽を求めることについては、III子漸還郷譬の冒頭で、それ以上の分科を施されていない部分、「馳騁四方以求衣食」の解釈において、

「衣食」とは、人天の楽である。「四方」とは、四生［卵生・胎生・湿生・化生］である。さらにまた、「四方」とは、地獄、畜生以外の四道である。すべての場所で求めることを「馳騁」とするのである。

衣食者、人天楽也。四方者、四生也。又四方者、除地獄畜生余四趣也。無処不求、為馳騁也。(五四六上)

と述べられている。ちなみに、法雲は、

卵生・胎生・湿生・化生という生まれ方を残らず経歴するので、「四方」と言う。……さらにまた解釈する。五戒・十善の教えが人天の因果を論じることを、「四方」とする。

備経卵胎湿化受生、故言四方。……又解、五戒十善教宣辨人天因果、以為四方。(大正三三・六三四下)

と解釈しているので、「四方」を四生と解釈する点は吉蔵と共通であり、もう一つの解釈が異なっている。すなわち、吉蔵は六道のなかから地獄、畜生を除いたものと解釈し、法雲は人の因・人の果・天の因・天の果と解釈している点である。

ここで、吉蔵は、衆生が輪廻の苦しみのなかで、どうして善根を生じることができるのかという問いを設けて、議論を展開している。この問題は、衆生が迷いのあり方から悟りのあり方へ方向転換することがどのような理由で可能であるのかという、声聞の救済にとって大変重要な問題であり、吉蔵の優れた問題意識を示すものである。これはすでに前節で引用したが、改めて引用すると、

質問する。衆生が理に背き惑いを生じて、多くの苦を残らず受ける。善根は何によって生じるのか。善根は三つの理由で生じる。第一に法として多くの苦を植えて、涅槃を願い求める。それゆえ、苦が極まると、(苦から)離れることを求める。第二に衆生は大乗の教化を受けたことがあって、善根の種子が朽ち滅することができない。第三に仏・菩薩たちに三種の教化がある。

問。衆生既背理起惑、具受衆苦。善根何由生耶。

善根有三義故生。一者法種衆苦、而楽求涅槃。故苦極而求離。二者衆生曾稟大化、而善根種子不可朽滅。三者諸仏菩薩有三種化。(五四六上)

とある。第一の答えは、前項で紹介した「少多門」において、Ⅲ子漸還郷譬の趣旨として、「法種衆苦、楽求涅槃。故苦極有反源之義。故積習善根、漸有趣向大理」(五四五上)と述べられたことと同様の内容である。これは、永遠の苦があるのではなく、苦の極限においては、苦から離れることを求めるという、仏教の救済論における一種の楽観主義である。第二の答えは、かつて大乗の教化を受けたことがあるので、その善根が消滅しないことを指摘したものである。苦の極限において、苦から離れることを求めることも、その根底にはかつて大乗の教化を受けたという善根が消滅しないで働いていると考えられているようである。第三の答えは、『法華玄論』巻第七においてすでに説かれた三化[12](一往化・随逐化・畢竟化)に基づくもので、ここでは仏・菩薩たちが衆生を見捨てず、衆生の生死輪廻に踏み入って救済の手を差し伸べること(随逐化)が、善根の生起の理由として挙げられている。

このような迷いから悟りへの方向の転換は、「漸漸遊行、遇向本国」という経文にはっきり現われている。この経文

の解釈では、

「本国」とは、とりもなおさず大乗の理である。……悪に背いて善に向かう場合、善は道理としてにわかに修めることはできないことを「漸漸」とする。ちょうどこのとき、ただ人天の善だけがある。大乗の教化を望み見ると、至ることが難しい。また「漸漸」である。人天の善は根本の善でないので、その住む場所を失うことを「遊行」とする。人天の善は根本の善でないけれども、善の力は大機に深い次元で役立つので、「遇向」と言う。……前はとりもなおさず父を捨てる始めであるので、「背」と名づけるのが適当である。今は根本に帰る最初であるので、「向」と言うのである。

本国者、即大乗理也。……背悪向善、善理不可頓修、為漸漸。当此時、唯有人天善。望大化難至。亦是漸漸。人天善非是本善、失其所居、為遊行。人天善雖非本善、而善力冥資大機、故言遇向。……前即捨父之始、宜名為背。今是帰本之初、故云向也。(五四六上)

とある。「本国」の解釈は、既述の「久住他国」の注、「以大乗理為自国」と同じである。「漸漸」については、善の生じる理由について直前で述べたので、それを受けて、悪から方向を転換して善に向かうことが指摘される。その上で、善はすぐに修めることができないこと、また、このときは人天の善しかないので、大乗の教化にまでなかなかたどり着くことの難しいことが「漸漸」と解釈される。さらに、人天の善は本善(根本の善)ではないので、本善の居場所を失っていることを「遊行」とし、それにもかかわらず、人天の善が、衆生の大乗を受けるべき機に目に見えない深い次元で役に立つことを「遇向」としている。

ここで一つの問答が展開される。それは人天の善ではなく、大心を生じて大行を修行することがあるからこそ、本国に向かうことができるというものである。すなわち、

質問する。もし「漸漸遊行」はやはりまだ人天の善であるならば、人天の善はやはり「五十余年」であるので、やはり他国に住む。どうして「遊行、遇向本国」と名づけるのか。

解答する。経に「漸漸」と呼ぶ以上、ただ人天の善根があるだけではなく、また大心を生じて大行を修行する意義がある。最初について言うので、世間の善を言うのである。

問。若漸漸遊行猶是人天善者、人天善猶是五十余年、則猶住他国。何名遊行遇向本国也。

答。経既称漸漸、非但有人天善根、亦有発大心行大行義。就初為言、故云世間善也。（五四六上—中）

とある。人天の善は本国に向かわせる力がなく、あくまで大心を生じて大行を修行することのみがその力を有することができるという区別が解釈の下敷きになっている。経文の表現は人天の善根から大心・大行へという発展過程のうち、簡略にその初めの段階である人天の善根についてのみ取り挙げたものであると指摘されている。

（ロ）1「父に就いて三義を明かす」の段落のなかで、まず、「先来求子不得」については、

父が子の大乗の善根の完成するのを求めてもうまくいかない。

父覔子大乗善根成就不得。（五四六中）

とあり、この段階では窮子の大乗の善根がまだ成熟していないことを指摘し、次いで「中止一城」については、経文の譬喩と、その表わす理との二つの立場から解釈している。すなわち、

譬喩について言うと、父と子は生まれつきの本性として、感応［衆生が仏を発動させ、仏が衆生に応現すること］の道が交わる。子がしだいに本国に帰る以上、父は途中である城市にとどまって、子を待つのである。理について明かすと、三根の声聞の悟りの機縁が当然成熟するはずであれば、如来は法身の境地に身を置いて、彼らの機縁を照らすので、応現して成仏する姿を示すのである。

就譬而言、父子天性感応道交。子既漸還本国、父則中止一城、以待子也。就理而明、三根声聞道縁応熟、如来居法身地、照彼機縁、故垂応成仏也。（同前）

とある。譬喩においては、子が本国に帰る「感」と、父が一城に止まる「応」とがぴったり符合し、これを「感応道交」と表現している。この「感応道交」は、智顗・灌頂の『法華文句』巻第六下、「始於今日感応道交」（大正三四・八

七下）が有名であるが、『法華文句』が『法華義疏』を参照して整理されたことを考慮すると、『法華義疏』にこの用語のあることが改めて注目される。もっとも、すでに『大般涅槃経集解』巻第十八には、僧宗の注として「応感道交、有召命之義也」（大正三七・四五二上）とあることを見落とすべきではない。譬喩の表わす理においては、仏が法身の立場から、上中下の三根の声聞の悟りの機縁が成熟するはずであるのを観察して、この世に応現して成仏する姿を示すとある。ここに法身、垂応という用語が示されているのであるが、吉蔵は次に「中止一城」の解釈において改めて法身・舎那身・釈迦身の三身について考察している。吉蔵の窮子の譬喩の解釈において仏身論が展開されることも忘れてはならない特色である。すなわち、

「中止」とは、（仏の）身によって言うと、この文の始終に三身すべてがある。前に「求子不得」というのは、とりもなおさず法身である。前の時を意味するのである。今は舎那身である。最初に成道したとき、菩薩たちを教化して、まだ二乗を教化しないことを、「中止」の時と名づける。後に立派な服を脱いで破れ垢じみた衣を着、釈迦仏となって、かの二乗を教化する。後の時を意味するのである。人が道を行き、まだ目的地に到着しないで道の途中で休むようなものである。

中止者、拠身而言、此文始終具有三身。前言求子不得、即是法身。謂前時也。今是舎那身。初成道時、化諸菩薩未化二乗、名中止時。後脱珍御服著弊垢衣、為釈迦仏化彼二乗。謂後時也。如人趣道未至所期而中道止息。（五四六中）

とある。1の②の「求子不得」の段階の仏身が法身、「中止」の段階の仏身が初成道のときの舎那身、後のⅦ誘引還家譬の2の②に出る「脱瓔珞細軟上服厳飾之具、更著麁弊垢膩之衣」の段階の仏身が釈迦身をそれぞれ指す。舎那身の段階では、菩薩を教化するだけで、まだ二乗を教化しないとされる。吉蔵は、さらにその教化されない二乗の立場から「中止」を解釈して、

声聞の領解について譬えると、如来が世に出現するのは、子どもたちを教化するためである。大機が成熟したので、

ただ菩薩だけを教化して、まだ二乗を教化する場所に到着していないので、「中止」と言う。

就声聞領解為譬、如来出世為化諸子。大機已熟、故但化菩薩、未至化二乗処、故云中止。(同前)

と述べている。また、別の解釈として、

また、昔の教化と今の教化との二本の柱の間であるので「中止」と言うことも可能である。

亦得昔化今化二楹之間故云中止也。(同前)

と述べている。過去世における教化＝昔化と、今世における釈尊としての教化＝今化との中間を「中止」の「中」に関連づけているのである。

次に、「一城」については、

(仏が) 応現して一方に身を置いて成仏するので、「一城」と言う。さらにまた、応現するのは、一道を顕わすためであるので、「一」と名づける。邪まで非なるものを防ぐことを、「城」と呼ぶのである。

垂応居一方作仏、故言一城。又垂応為顕一道、故名為一。防於邪非、以称城也。(同前)

とある。「一城」の「一」については、この世に応現して作仏する場所である「一方」(仏の応現が普遍的なものでなく限定されたものであるから、どこかある場所という意味で「一方」という) の「一」に掛け、また応現する目的である「一道」を示すことの「一」に掛けている。

(ハ)2「子の貧窮に対して父の巨富を歎ず」の段落で、「其家大富」以下は、一城に止まった父の威勢を描写した部分であるが、これについては、

迹について言うと、昔、菩薩のときはともに父子であったけれども、子は父に背いて生死に流浪し、貧窮し困り苦しむ。ところが、父は子を失っても、修行が満たされて成仏し、多くの徳が完全に備わることは、「大富」のようなものである。この文の大意は、子の貧窮に対して父の大いなる富に感嘆するので、物として備えないものはないのである。

就迹而言、昔菩薩時共為父子、而子背父、流浪生死、貧窮困苦。而父失子、行満成仏、衆徳円具、如大富也。此文大意対子貧窮、歎父巨富、故無物不備也。(同前)

とある。釈尊と声聞とが父子の関係を結んだのは釈尊がまだ菩薩であった時であることは、すでにI初為父子譬の解釈において述べたが、ここでもそのことが確認される。父子の関係が喪失され、子の方は生死に流浪し、父の方は成仏するというように、まったく立場が異なってしまうのである。なお、「就迹」の「迹」とは、次下の「就文」の「文」と対を成し、譬喩の表わす具体的な事実、つまり、仏や声聞の具体的なありかた、行動などを意味すると考えられる。「文」は、経典の譬喩の文を指すことは言うまでもない。

さて、この段落は、吉蔵が窮子の譬喩解釈において『華厳経』を組み込んでいることを示す重要な箇所である。道生や法雲は、窮子の譬喩を教判の視点から解釈していることは吉蔵と共通しているが、『華厳経』には論及しないからである。

では、具体的に、この段落と『華厳経』との関係はどのように捉えられているのであろうか。ここの「文」については、

就文為三。一歎化主、二明徒衆、三辨教門。即是真法、説者、及以聴人。略擬初成道時華厳之会有三事也。若取上中止一城擬於化処、則是摩竭提界寂滅道場也。(同前)

とあり、前項の分科表にも示したように、化主、徒衆、教門の三段に分けられているが、それぞれ説者、聴人、真法と説明されている。そして、これが次下に具体的に指摘されるように、初成道の時の『華厳経』の三事に相応すると述べ

文について三つとする。第一に化主に感嘆し、第二に徒衆［弟子の集団］を明かし、第三に教門を論じる。とりもなおさず真実の法、説く者、及び聴く人である。かいつまんで最初に成道したときの『華厳経』の集会に三つの事がらがあるのになぞらえるのである。もし上の「中止一城」を取って教化する場所になぞらえると、摩竭提［マガダ国］の領域の寂滅道場である。

られているのである。この伝でいけば、前の「中止一城」はとりもなおさず、『華厳経』の説法場所であるマガダ国の寂滅道場を意味することになることも指摘されている。

では、三段についての具体的な解釈を見ていこう。まず、①の「化主を歎ず」の部分、「其家大富、財宝無量。金銀琉璃珊瑚虎珀頗梨珠等、其諸倉庫悉皆盈溢」については、

「大富」とは、仏地の多くの徳である。十力・四無畏のその本体が珍重すべきであることは、内容的に七宝と同じである。多くの徳の中で、慧命［智慧を生命にたとえたもの］を養うことは「倉」のようである。法身を安んじることは「庫」のようである。さらにまた、法宝について、窺い知ることができないことは、また「倉庫」のようである。完全に満ちるという意義は「盈」のようであり、（外に）出て作用するという意義は「溢」のようである。

大富者、仏地衆徳也。十力無畏其体可珍、義同七宝。衆徳中養慧命者、如倉。安法身者、如庫。又法宝無能窺窬、亦如倉庫。円満義如盈、出用義如溢。（五四六下）

とある。つまり、『華厳経』の化主である仏の備える多くの徳を表わすものと解釈している。なお、慧命を養うことが「倉」で、法身を安んじることが「庫」であるという解釈は、法雲の「倉者養命、庫者養身」（大正三三・六三五上）と類似している。また、法宝が窺い知ることのできないものであることを「倉庫」とするのは、道生の「七聖財宝無能闚闞、為倉庫」（『妙法蓮花経疏』巻上、続蔵二―乙―二三―四・四〇四右上）と類似している。

次に②「徒衆を明かす」の部分、「多有僮僕臣佐吏民」については、

「多有僮僕」とは、第二に徒衆を明かす。最初に成道したとき、教化した対象は単一でないので、「多有」と言う。外凡は「僮僕」のようで、内凡は「吏民」のようで、初地に登るもの以上のものが仏を助け教化を持ち上げることができることを「臣佐」とするのである。このときはまだ声聞がいないので、二乗を挙げてこれに対応させることができない。

多有僮僕者、第二明徒衆。初成道時所化非一、故言多有。外凡如僮僕、内凡如吏民、登地已上能助仏揚化、為臣佐

也。此時未有声聞、不得挙二乗合之。(五四六下)

とある。吉蔵は初成道のときの『華厳経』の聴衆として菩薩だけを挙げるので、「僮僕」は十信の外凡、「吏民」は十住・十行・十廻向の内凡、「臣佐」は初地以上の菩薩としている。そこで、法雲のように、「内外凡夫受学弟子如僮僕、八地以上菩薩如臣、七地以下初地以上菩薩如佐、縁覚如吏、声聞如民」(大正三三・六三五上)と、声聞・縁覚の二乗を取り挙げる解釈を批判するのである。(13)

次に、③「教門を辨ず」の部分のうち、「象馬車乗牛羊無数。出入息利」については、

「象馬車乗」以下は、第三に教門を明かすのである。「象馬」は、重いものを背負って遠くまで行くことができる。教門は凡夫を運んで聖人(の位)に登らせることができる。とりもなおさず五乗の教えであって、『華厳経』性起品に五乗すべてを説くようなものである。「無数」とは、八万法蔵や説くことのできない法門である。「出入息利」とは、教化が仏から出ることを「出」となし、教化の仕事が仏に帰着することを「入」とする。教授することを「資息」となし、廻向することを「大利」とするのである。

象馬車乗下、第三明教門也。象馬、能負重致遠。教門能運凡登聖。即五乗之教、如華厳性起品具説五乗。無数者、八万法蔵及不可説法門也。出入息利者、化従仏出為出、化工帰仏為入。教授為資息、廻向為大利也。(五四六下)

とある。ここは教門を五乗の教として、五乗を説く『華厳経』性起品を表わすものと解釈している。吉蔵の「出入」の解釈は、法雲の「出入息利者、教従仏宣名出、化功帰己如入息利也」(大正三三・六三五上)と類似している。

(二)3「重ねて子を序ぶ」の段落では、①「父に近づく縁由を明かす」の「時貧窮子遊諸聚落、経歴国邑」については、「聚落」「国邑」の表わす意味について三説を紹介した上で、それらの説の一部を折衷して、

過去において悪道から善道に至り、および善根がしだいに増大することによるので、大乗の理に近づくことができるのである。

由過去従悪趣至善趣及以善根漸増長、故得近大乗理也。(五四六下)

と解釈している。善根の成長増大が「大乗理」に近づく条件となっている。[14]ここでは、上の「中止一城」の「城」を「大乗理」と表現し、次下の「父所止之城」の解釈では「至理」と表現している。

(ホ)4「重ねて父を序ぶ」の段落では、初めに①「子を失うの苦を明かす」段落が「大悲心」を示し、②「子を得るの楽を仮設す」の段落が「大慈心」を明かすと述べられる。[15]また、1「父に就いて三義を明かす」部分とこの4「重ねて父を序ぶ」の部分はともに父についての描写であるが、どのような相違があるのかという問題をめぐって問答がある。すなわち、

質問する。前に父を明かしたのは今とどのような相違があるのか。

解答する。前には父が子を求めたがうまくいかなかったので、途中である城市にとどまることを明かした。とりもなおさず子の大乗の善根を求めたがうまくいかなかったけれども、応現して菩薩たちを教化する。今、菩薩を教化するけれども、心の中で二乗を捨てないことを明かす。それゆえ、「父毎念子」と言う。もし二つの教化によって門を分けるならば、上は家業を廃止しない。菩薩を教化することを意味するのである。この文以下、譬喩の終わりまではすべて二乗を教化するのである。

問。前已明父、与今何異。

答。前明父求子不得故中止一城。即是求子大乗善根不得、而垂応化諸菩薩。今明雖化菩薩而心不捨二乗。故言父毎念子。若以二化分門者、上不廃家業。謂化菩薩也。従此文去尽譬皆是化二乗也。(五四七上)

とある。これによれば、1の「中止一城」は子(二乗)の大乗の善根が未熟なので、応を垂れて菩薩を教化する。これは『華厳経』における菩薩教化を指している。4は、菩薩を教化しながらも、一方、二乗を決して見捨てないことを示し、ここから譬喩の終わりまで、一貫して二乗に対する教化を表わすのである。したがって、長者窮子の譬喩は、「中止一城」という一部分において『華厳経』の菩薩教化を示すが、その他の大部分は一貫して二乗教化の過程を事細かに表わすものと解釈されているのである。

ここでも初成道のときの説法に言及して、「而未曾向人説如此事」の解釈において、「而未曾向人説如此事」とは、最初に成道したときには、ただ菩薩の大行を説くだけで、二乗の人はもともと仏子であり、大乗の教化を受けたことがあるけれども、今、教化に背いて久しい時が経過したと、まだ説かないのである。さらにまた解釈する。とりもなおさず二乗を「人」と名づける。最初に成道したときには、二乗の大機はまだ生じなかったので、子どもであると説くのを聞くことができなかったのである。

而未曾向人説如此事者、初成道時、但説菩薩大行、未説二乗人本是仏子曾受大化今違化久也。又釈。即諾二乗為人。初成道時、二乗大機未発不堪聞説是子也。(同前)

と述べている。初成道のときの『華厳経』においては、菩薩の大行を説くだけで、二乗が本来仏子であり、大乗の教化を受けたことがあるが、その教化に背いて長い時が経ったことを打ち明けなかったと解釈している。「又釈」の解釈は、「向人」の「人」を二乗として解釈しているのであるが、経文における「人」は二乗を意味する「窮子」ではありえないから、少なくとも経文の解釈としては無理がある。

また、初成道のときの菩薩と二乗について、「無有子息」の解釈において、「無有子息」とは、最初に成道したときには、菩薩が多くいて本当に仏の仕事を継承することができるけれども、ただ二乗のために譬喩を作るので、「無有子息」と言う。二乗がまだ自ら悟ることができないことは「無子」のようであり、またまだ教化を伝えることができないことは「無息」のようである。

無有子息者、初成道時、雖多菩薩実堪紹仏業、但為二乗作譬、故言無有子息。二乗未能自悟如無子、復(底本の「不」を削る)未能伝化如無息也。(同前)

と述べている。初成道のときの『華厳経』には仏業を継承する菩薩の存在は多くいるが、譬喩は二乗の視点に立っているので、「無有子息」と言うのである。さらに、二乗は自ら悟ることもできず、他人を教化することもできないので、それをそれぞれ「無子」「無息」と言うのである。

このように、初成道のときの『華厳経』では、仏は菩薩を教化するだけで、二乗には大乗の機が成熟していないので教化できないのであるが、仏は未来における二乗の大機の成長を予見することができるのである。この点については、

②「子を得るの楽を仮設す」の段落全体の解釈において、

仏は、きっと仏の仕事を継承することのできる大機があるはずであることを知ることによって、そこで予め子を得る楽しみを思い浮かべるのである。

以仏必知当有大機堪紹仏業、是以預想得子楽耳。（同前）

と述べられ、さらに「無復憂慮」の解釈において、

「無復憂慮」とは、一生涯の間に子を得て、すぐにこれに法財を付与し、教化を伝えることが途絶えないで無尽の法灯にさせるならば、仏の本心を伸びやかにする。それゆえ、もはや求めてもうまくいかないという心配もなく、また大乗の法財を散失する心配もないのである。

無復憂慮者、既一期得子即付之以法財、令伝化不絶為無尽法灯、則暢仏本心。故無復覓不得之憂、亦無散失大乗法財之慮也。（五四七上―中）

と述べられている。これらによれば、仏は二乗の大機が当然あるべきこと、つまり、子は必ず捜せることを知って、予め子を得る楽しみを想像し、その子を得て大乗の法財を付与すれば、仏の本心を十分に実現することになり、子を得られない心配、大乗の法財を失う心配もないことを明らかにしている。

以上、Ⅲ子漸還郷譬の解釈を見たが、初成道のときの『華厳経』を対応させている点が重要と思われる。法雲の解釈においては『華厳経』についての言及はない。たとえば、すでに述べたように、吉蔵は「中止一城」を『華厳経』の説法場所である寂滅道場を表わすものと解釈しているが、法雲は「如来於此一方衆生無機感可為説法、余方教化終自不廢、中止一城」（大正三三・六三五上）と述べ、如来はこの場所において説法すべき衆生の機がないので、他の場所に行って教化すると解釈している。

(4)Ⅳ父子相見譬について

窮子が迷いから悟りへと方向転換することはすでに述べたが、その悟りへの過程が、①「父を見る縁由を明かす」の段の「傭賃展転、遇到父舎」の解釈に見られる。すなわち、

「傭賃展転」とは、賃金で雇われながらあちこち流浪することによって「父舎」に至る。修行が増大することによって、深い次元で大乗に役立つことは、「遇到父舎」のようである。「父舎」とは、大乗の正しい理である。きっと理を悟り、理と交わるはずであることは、「舎」に至るようなものである。

傭賃展転者、由傭賃展転故至父舎。由修行増長冥資大乗、如遇到父舎。父舎者、大乗正理也。必応悟理与理交接、如至舎也。(五四七中)

とある。修行が増長することによって、奥深い次元で大乗に役に立ち、当然大乗の正理を悟り、それと交わるべきことが明かされている。ここで、譬喩には順に「遇向本国」「遂到其父所止之城」「遇到父舎」という文が出るが、この「国」「城」「舎」の三者はいったい何を表わしているのかとの問いを設けて、

解答する。これはすべて一乗を悟ることから近いか遠いかの意義である。大意は、一乗を悟る善根に全部で三段階のあることを明かす。第一に下品の善根が一乗の理を悟ることから遠いことは、「向国」のようである。中品の善根が一乗の理を悟ることから少し近いことは、「到城」のようである。上品の善根が理と交わることは、「至舎」のようである。

答。此皆是去悟一乗近遠義耳。大意明悟一乗善根凡有三品。一者下品善根去悟一乗理遠、如向国。中品善根去悟一乗理稍近、如到城。上品善根与理交接、如至舎也。(同前)

と答えている。一乗、あるいは一乗の理に近づくための善根に三段階あることを挙げている。上品の善根は「理と交接す」とあり、上の「至舎」の解釈と一致している。

さて、②「正しく父を見ることを明かす」の段落においては、窮子がやっと父の姿を見ることを明かすのであるが、

父である仏のあり様についてどのように説明されているのであろうか。窮子によって見られる事がら、「所見之事」は、「其父踞師子床宝机承足」「諸婆羅門刹利居士皆恭敬囲繞」「以真珠瓔珞価直千万荘厳其身」「吏民僮僕手執白払、侍立左右」「覆以宝帳垂諸華幡、香水灑地散衆名華、羅列宝物出内取与」の五句と、以上を総結する第六句の「有如是等種種厳飾、威徳特尊」に分けられる。まず、第一句の解釈において、

「踞師子床宝机承足」とは、仏の内徳と外徳の二徳について、これを解釈するのが適当である。外徳とは、『華厳経』に「蓮華蔵の師子の座席に居る」とあるのは、「踞師子床」のようである。「その地は金剛である」とあるのは、「宝机承足」を意味するのである。内徳とは、一乗は中道正観を体となし、断見・常見を受けないので、「畏れがない」と言う。中道正観がきっと実相の境を踏むことは、「宝机承足」のようである。

踞師子床宝机承足者、宜就仏内外二徳釈之。外徳者、華厳経云、処蓮華蔵師子之坐、如踞師子床也。其地金剛、謂宝机承足也。内徳者、一乗以中道正観為体、不受断常、故云無畏。中道正観必履実相之境、如宝机承足也。（五四七下）

と述べている。ここでは、仏の内徳、外徳を表わすものと解釈している。とくに、仏の内徳として中道正観を取り挙げていることが注目される。なお、文中の「華厳経云、処蓮華蔵師子之坐」は、『六十華厳経』巻第四、如来名号品、「仏在摩竭提国寂滅道場、初始得仏、普光法堂坐蓮華蔵師子座上……」（大正九・四一八上）などを参照。「其地金剛」は、同、巻第一、世間浄眼品、「如是我聞。一時仏在摩竭提国寂滅道場、始成正覚、其地金剛具足厳浄……」（同前・三九五上）を参照。また、「無畏」とあるのは、「師子」を受けたものであろう。つまり、仏の様子を説明するものとして『華厳経』が参照されている点が、『華厳経』にまったく言及しない法雲の解釈と比較して注目される。次に、第二句の解釈においては、

「諸婆羅門刹利居士皆恭敬囲遶」とは、上は教化する主体者［仏］を讃え、今は教化する対象［弟子］を褒めるのである。さらにまた、上は富裕さを讃え、今は高貴さを讃える。さらにまた、八地以上は清浄な法身であって、

「婆羅門」のようである。七地に無生忍を得て、仏眼の境地に入ると名づけるのは、とりもなおさず王の種族であって、内容的に「刹利」と同じである。初地以上は布施の修行が満足するので、内容的に「大富」と同じで、「居士」に譬えるのである。みな如来を補佐して助け、仏を助けて教化を持ち上げるので、「恭敬囲繞」と言うのである。『華厳経』の十世界微塵数［十世界をすりつぶしてできる微塵の数ほど多い数］の菩薩のようである。

諸婆羅門刹利居士皆恭敬囲遶者、上歎能化、今美所化也。又上嘆富、今嘆貴。又八地已上法身清浄、如波羅門。七地得無生忍、名入仏眼地、即是王種、義同刹利。初地以上檀行満足、義同大富、譬居士也。皆翊讃如来助仏揚化、故云恭敬囲繞也。如華厳十世界微塵数菩薩也。（五四七下）

とあるように、父の長者の取り巻きである婆羅門は八地以上の菩薩、刹利は七地の菩薩、居士は初地から六地の菩薩を示すものと解釈されている。法雲においては、「外国言婆羅門者、高良大姓。八地以上如婆羅門。七地以還如刹利也。大乗内凡夫如居士也」（大正三三・六三五下）と解釈されている。内凡夫とは、十住・十行・十廻向を指す。両者の解釈を比較すると、吉蔵の方では、仏の取り巻きがすべて初地以上の菩薩であるが、法雲の方では大乗の内凡夫が含まれている。これについて、法雲は『法華経』に説かれる法身は、他方世界の応身に過ぎないから、大乗の内凡夫がその取り巻きに含まれることをわざわざ問答を立てて指摘している。(16) なお、ここでも「如華厳十世界微塵数菩薩也」とあるように、『華厳経』に言及している。(17)

さて、窮子は父の姿を見ることができるのであるが、父の威勢ある姿に圧倒されて、再び父から離れてしまう。この点については、③「正しく父を見れども識らずして避畏の心を起こすことを辨ず」の段落が明かすところである。たとえば、「悔来至此」の解釈において、

「悔来至此」とは、小機は大乗を受けても、進んでは理に入る福がなく、退いては教えに背く罪があるので、「悔」と呼ぶ。

悔来至此者、小機稟大、進無入理之福、退有違教之罪、故称為悔。（五四八上）

釈においては、窮子が大乗の教化を受容することができないことと、その小機が人天乗を求めることを指摘している。すなわち、

「非我傭力得物之処」とは、大乗は道が奥深く理が超越的であり、五戒・十善を修行して人天の小さな果という物を得る場所ではないのである。「不如往至貧里肆力有地」とは、上は大乗を受けることができないことを明かし、今はまさしく小乗を修行することができることを明かすだけである。人天乗は生死の法であって、出世間の聖なる果がないことを「貧里」とする。「肆力」とは、自由に力をふるうことである。五欲の果報は「衣食」のようである。小果の楽を求めることが難しくないことを、「易得」と名づける。「若久住此、或見逼迫強使我作」とは、これは小機が大教にとどまり保持するべきではないことを明かす。もし大教にとどまり保持するならば、教えは機に合致せず、気持ちに背くので、「逼迫」となし、楽でないので、「強使」とするのである。

非我傭力得物之処者、大乗道玄理絶、非修五戒十善得人天小果之物処也。不如往至貧里肆力有地者、上明不堪受大、今明正堪行小耳。人天乗是生死法、無出世聖果、為貧里。肆力者、恣力也。五欲果報、如衣食。求小果之楽不難、名為易得。若久住此、或見逼迫強使我作者、此明小機不応住持大教。若住持大教、則教不称機違情為逼迫、非楽為強使也。（同前）

とある。「貧里」を人天乗とすることは、法雲の「人天教為貧里」（大正三三・六二六上）とあるのと共通である。

一方、父の方でも窮子を見るのであるが、窮子が父を見ることと、父が窮子を見ることとの関係について、父と子が互いに相手を見るのに、本当は（時間の）前後はない。ただ（衆生が仏を）発動させることによって（仏が衆生に）応現することを示そうとするだけである。それゆえ、最初に子が父を見ることを説き、後に父が子を見ることを明かすだけである。

父子相見、実無前後。但欲示由感故応。故初説子見父、後明父見子耳。（五四八上）

と述べている。感と応の同時的関係と、衆生が仏を感じることによって、仏の衆生に対する応が生じるという、感の優先的関係とを指摘したものである。後者については、「我常思念此子、無由見子。而忽自来。甚適我願」の「自来」をめぐる次の問答も参考になる。すなわち、

質問する。善を生じることは仏による。どのようなものを「自来」と名づけるのか。

解答する。仏によることを外的条件とするけれども、ただし善機は衆生が（仏を）発動させるものであるので、これを「自」と呼ぶ。

問。生善由仏。云何名為自来耶。

答。雖由仏為外縁、但善機是衆生之感、称之為自。（五四八中）

とある。ところで、法雲も、

ところで、感応の意義は、ただ発動させる時に応現し、応現するときに発動させるだけである。そうであれば、（感が先にあり、応がそれを追いかけて後にあるという）後を追いかけるという意義は都合がよく、発動させることがあるから応現することがある（と言うだけである）。先に応現し、後に発動させると言うべきではない。

然感応之義只感時応、応時是感。然逐義為便、有感故有応。不得先応後感。（大正三三・六三五下）

と同様のことを指摘している。

また、「見子便識」の解釈においては、父が窮子を見て、窮子が過去において大乗の教化を受けたことがあるのを認識したと述べている。すなわち、

「見子便識」とは、第二句にそれ［子］に結局、大機があることを見て、子が大乗の教化を受けたことがあることを知るのである。

見子便識、第二句見其終有大機、識子曾受大化也。（五四八上）

とある。法雲も、

如来は衆生を見て、そのまま私が昔日、大乗によって教化した人であることを知る。

如来見衆生、便識是我昔日以大乗所化之人。（大正三三・六三六中）

と同様のことを述べている。父が窮子を見て「心大歓喜」する理由については、

始めに大乗を受ける機がないけれども、最終的に一乗を悟る道理があるので、「心大歓喜」と言う。

雖始無稟大之機、終有悟一之理、故言心大歓喜。（五四八上）

とある。

ここまでは、二乗の善根の成長増大があって、やっと父子が互いに相手を見る関係が成立するまでになったことを明かしている。すなわち、二乗が長い流浪の果てに、仏と再び巡り会ったのである。ただし、この段階では、二乗にはまだ大機の成熟がないので、せっかく仏に会っても、かえって逃走して、人天乗を求めてしまうのである。

(5)Ⅴ喚子不得譬について

この譬喩から、仏の二乗に対する具体的な教化が開始される。初成道のときの『華厳経』の説法は、この譬喩においても明らかにされる。また、『華厳経』における二乗教化の断念の後には、人天乗による教化が設定されることも指摘されている。

この譬喩の分科は前項の分科表に示したようにかなり詳細であるが、ここでは一々紹介することは避け、分科表の「小を授くる章門を標す」（十譬に分ける場合は、この下をⅥ冷水灑面譬と呼ぶ）の直前までの内容である、初成道のときに二乗に対して大乗を説くこと、大乗と二乗の小機は一致相応しないこと、大乗による教化を断念することの三項について、考察するにとどめる。

まず、第一項については、

最初に成道したときに、すぐに二乗の人のために大法を説こうとするので、「即遣」と名づけるのである。「傍人」とは、長者の左右に居る者であるので、「傍人」と言う。大乗は仏が常に用いる法である。仏に親しく近いので、

「傍」と呼ぶ。……「急追将還」とは、最初に成道したときに、すぐに顕わに大乗を説いて、大乗を悟らせようとするので、「急」と呼ぶ。それの迷いの気持ちを追って、それが根本に帰り、また大乗の教化を受けさせるので、「急追将還」と言う。……最初に成道したときに、二乗の人のために大法を説こうとすることを、「疾走」と名づける。

初成道時、即欲為二乗人説於大法、故名即（底本の「則」を改める）遣也。傍人者、在長者左右者、故言傍人。大乗是仏常用法。去仏親近、故称為傍。……急追将還者、初成道時、即顕説大乗、欲令了悟大乗、故称為急。追其惑情、使其反本還受大化、故云急追将還。……初成道時、則欲為二乗人説於大法、名為疾走。（五四八中）

とある。

第二項については、

大教を小機に受けさせることは、本心の目指すものではないので、「驚」と言う。小機が大教の根拠を推測しないことを「愕」とする。大教は小心に背いているけれども、強いてこれに授けることを「称怨」とする。……教えが大で、機が小であることは、あたかも四角の蓋と円い底（の容器）のようで、道理として互いに合致しないようなものであることを、「不相犯」と名づける。

大教被於小機、非本意所期、故云驚。小機不測（底本の「惻」を改める）大教所由、為愕。大教違小心而強授之、為称怨。……教大而機小、其猶方蓋而円底理不相称、名不相犯。（五四八下）

とある。

第三項については、

教化を止めようとすることは、「語使言」のようである。大乗の理が小機を受け入れないことを「不須此人」とする。まだ大乗によってこれを教化することができないことを、「勿強将来」とする。

念欲息化、如語使言。大乗理不容小機、為不須此人。未可以大化之、為勿強将来。（同前）

とある。

(6)VI冷水灑面譬について

VI冷水灑面譬は、十譬に分類するときには別出されるが、分科表に示したようにV喚子不得譬の中に含み込まれる場合もある。ここでは、便宜的に別出して考察する。この譬喩は窮子の機に対応して、人天乗を説くことを表わすものである。このことは、この譬喩全体の趣旨を述べるところで、

最初に成道したとき、まだ大乗の教化を授けることができず、ただ人天の小機があるだけである以上、人天乗を説くのである。

初成道時、既未堪授大化、但有人天小機、故為説人天乗也。（同前）

と明かされている。このことは、譬喩の文の上では、「冷水灑面」の解釈において示される。すなわち、

人天の小機は、これを「面」に譬える。五戒・十善が迷いを解き滞りを解くことができて、彼らの宗教的能力・心に合致するので、これを「冷水」に譬えるのである。

人天小（底本の「人」を改める）機、喩之如面。五戒十善能釈迷解滞、称彼根情、譬之冷水也。（同前）

とある。法雲の、

人天の機は「面」のようで、人天などの教えは「冷水」のようなものである。人天などの教えが（衆生の）宗教的能力・性質に合致するので、「灑面令醒悟」と言うのである。

人天機如面、人天等教如冷水。人天等教称会根性、故言灑面令醒悟也。（大正三三・六三七中）

と同じ解釈である。

また、この段階では、まだ当然『法華経』を説くことはできないのであるが、このことについて「審知是子、而以方便不語他人云是我子」の解釈において、

これの意味は次のことを明かしている。最初に成道したときの教門の中では、二乗の人がもともと仏の子であると

説くことができなかった。説かない意味は、真実の説を隠すことである。とりもなおさず「方便」である。前に使者を派遣して子を呼んだがうまくいかなかったことは、『華厳経』の頓教によって二乗の人を教化することはできないことを意味する。今、子どもであると明らかに知るけれども、他人に私の子どもであると語らないことは、とりもなおさずしだいに『法華経』の中の一乗を説いて、窮子を教化することができないことである。

此意明初成道時教門中不得説二乗人本是仏子。不説之意隠於実説。即是方便也。前遣使喚子不得、謂不得以華厳頓教化二乗人。今審知是子不語他人云是我子。即是不得漸説法華中一乗以化窮子也。(五四九上)

と述べている。『法華経』を説くまでの長い教化の過程が残されているのである。

(7)Ⅶ誘引還家譬について

この譬喩は二乗教を説くことを表わす。分科表に示したように、1「子を雇いて糞を除かしむるの譬」と2「教えて人に作さしむるの譬」の二段落から構成されているが、この二段落の存在する理由については、この二つの譬喩のある理由は、最初に真実の教えを隠して方便の教えを生じることを領解する。次に、本身を隠して迹身を生じることを領解する。それゆえ、最初に成道したときの『華厳経』の集会には(真実の教えと本身の)どちらも説き、鹿薗以降をどちらも覆い隠すこととなし、『法華経』に至るときをどちらも開示することとなす。今は、どちらも覆い隠すことである。

所以有此二譬者、初領隠実教起権教。次領隠本身起迹身。故初成道華厳之会則双説、従鹿薗以去為双覆、至法華時為双開。今是双覆也。(同前)

とある。『華厳経』は実教・本身を明かすので「双説」と規定され、鹿薗以降における説法は実教・本身を隠して権教・迹身を説くので「双覆」と規定され、『法華経』では再び実教・本身を明かすので「双開」と規定される。そして、この譬喩は鹿薗における説法なので、「双覆」と規定されているのである。

さて、この譬喩が二乗教を説くことを表わす点に関しては、「将欲誘引其子」の解釈において、端的に、

「将欲誘引其子」とは、二乗の教えを説く意義を譬えるのである。二乗の教えを説く理由は、一乗に悟入させるよう誘い導こうとするからである。

将欲誘引其子者、譬説二乗教意也。所以説二乗教者、欲誘引令悟入一乗也。（同前）

と述べられている。二乗教は譬喩の上では「密遣二人」の「二人」に譬えられていると指摘される。すなわち、「二人」とは、とりもなおさず四諦、十二因縁の二つの教えである。理を明らかにすることができるので、「人」と名づけるのである。

二人者、即四諦十二因縁二教。能詮於理、故名人也。（五四九中）

とある。四諦が声聞乗、十二因縁が縁覚乗をそれぞれ指すことは言うまでもない。この二乗教が前の人天教よりも優れた教えであることは、譬喩の「此有作処。倍与汝直」の解釈において明らかにされている。すなわち、「此有作処倍与汝直」とは、窮子は前に地から起ち上がり、貧しい里に行って衣食を求めることは、とりもなおさず人天乗を修行することであって、「彼処」と名づける。今、世間という「彼」に相対させるので、二乗という出世間の法を説くことを、これを「此」と名づける。四諦、十二因縁は、修行する場所であることを示すので、「処」と呼ぶ。小乗の涅槃の楽が人天の楽を超過することを示すことを、「倍与汝直」とする。

此有作処倍与汝直者、窮子前従地而起、往至貧里以求衣食、即是行人天乗、名為彼処。今対世間之彼、故説二乗出世間法、名之為此。示四諦十二因縁是修行之所、故称為処。示小涅槃之楽過人天之楽、為倍与汝直。（同前）

とある。

次に2「教えて人に作さしむるの譬」の段落では、真身・応身の仏身論を明らかにすると解釈されている。すでに上の（3）（ロ）の「中止一城」の解釈において、法身・舎那身・釈迦身の三身が説かれていたが、ここでも、

今、この文に、師子座に坐る長者がすぐに傍人［側近の者］を派遣することを明かす。これは、最初に成道したとき、盧舎那仏が大乗の教えを説くことを譬える。次に、立派な服を脱いで破れ垢じみた衣を着て、熱心に働くよう

に語ることは、とりもなおさず舎那の身を隠して釈迦の教化を生じ、小乗の教門を説くことである。それゆえ、真実の（仏）身によって真実の教えを説き、方便の身によって方便の教えを説く。これは一様にみな迹の範囲において本迹を開くだけである。

今此文明居師子座長者即遣傍人。此譬初成道時盧舎那仏説大乗之教。次脱珍御服著弊垢衣語令懃作、即是隠舎那之身起釈迦之化、説小乗教門。故以実身説実教、権身説権教。此並是迹中開本迹耳。（五五〇上）

と同様のことを述べている。吉蔵は、法身（本）と舎那身（迹）の本迹関係と、舎那身（本）と釈迦身（迹）の本迹関係との二種類の本迹関係を考えている。ここでは、第一の関係において迹身と言われる舎那身から、さらに釈迦身を化現させて小乗教を説く部分なので、「迹中開本迹」と言われるのである。また、舎那身を隠して釈迦身を化現させることとは、譬喩の上では「脱瓔珞細軟上服厳飾之具、更著麁弊垢膩之衣」の文に表わされているとする。

さて、このⅦ誘引還家譬の中心は、二乗教を説くことを表わすことであるが、末尾の一部は、大乗の説法を表わすと解釈されている点、きわめて重要である。すなわち、「過是後、心相体信、入出無難。然其所止、猶在本処」の段落に対する解釈を参照すると、

「過是以後、心相体信」とは、これまで小乗の法の中の修行して結［煩悩］を断ち切ることを述べ終わった。ここから下は、それに予め大乗の法を聞かせるのである。「過是以後」とは、二乗の教えによって修行し結を断ち切って、果を得て以後のことである。「心相体信」とは、大機がしだいに生じて、大教を聞くことができることである。「出入無難」とは、大乗の法を聞いて、疑いの心を生じないことである。「然其所止、猶在本処」とは、大教を聞くけれども、やはりまだこれは菩薩の法であって、自分の学ぶものではないと思い込むことである。

過是以後心相体信者、上来序小乗法中修行断結竟。此下已去令其預聞大乗法也。過是以後者、依二乗教修行断結得果已後也。心相体信者、大機漸発堪聞大教也。出入無難者、聞大乗法、不生疑心。然其所止猶在本処者、雖聞大教、猶謂是菩薩法非己所学也。（五五一中）

とある。これを要するに、二乗教によって修行断結が終わった後に、ようやく大乗を聞くべき機が生じ、大乗を聞くことができるようになったこと、実際に聞いても、疑心を生じることがなかったこと、ただし、相変わらず大乗は菩薩のための教えであり、自分の学ぶものではないと思い込んでいたこと、が明かされている。

ところが、次のⅧ付財密化譬に表わされるという『大品般若経』が大乗の最初の教えであるとする立場からは、Ⅶ誘引還家譬の中ですでに大乗が説かれるとする解釈は疑問視され、ここに一つの問答が展開される。吉蔵は、解答する。『大品般若経』の前にもまた大乗を説いたことを明かす。古い相伝には「仏が成道して六年目に『鴦崛摩羅経』を説いて、広く大乗の法を明かした」とある。さらにまた、「仏が成道して六年目に『大般若経』の十万偈を説いたけれども、この土［中国］にはもたらされなかった」とある。さらにまた、『仁王経』には、『金剛般若経』が『大品般若経』の前に説かれたことを明かしている。この法の中で、善吉［須菩提］は『般若経』を聞いてとても感銘した。とりもなおさず「出入無難」の事がらである。本当に大乗を聞いたことによって、大機がしだいに動き、財産を付与することができるだけである。もし大機がやはりまだ生じなければ、財産を付与することができないので、大機が動いたと説くのである。

答。大品前亦明已説大乗。旧相伝云、仏成道六年説鴦崛摩羅経、広明大乗法。又云、仏成道六年説大波若十万偈、不来此土。又仁王経明金剛波若在大品前説。此法中善吉已聞波若悲喜交集。即是出入無難事。良由已聞大乗故大機漸動堪付財耳。若大機猶未発者、不堪付財、故説大機已動也。（五五一中―下）

と答えている。法雲はこの段落に関して、大乗の説法を表わすものとは考えていない。[18]

(8) Ⅷ付財密化譬について

この譬喩は『大品般若経』を説くことを表わす。このことについては、『法華経』を聞くことによって『大品般若経』を悟ることができるので、『大品般若経』という財産を付与する教えを領解するのである。ところが、『大品般若経』と『法華経』とは同じく大乗であるけれども、ただ『大品般若経』

は顕わに菩薩を教え、密かに二乗を教化する。顕わに菩薩を教えるので、菩薩は領解して記別を得て成仏する。密かに二乗を教化するので、二乗はまだ悟らない。顕わに二乗を教える『法華経』に至ってはじめてやっと悟ることができ、始めて昔日の『大品般若経』以降（の教え）がとりもなおさず自分に一乗を教えるものであることが分かる。

因聞法華、得悟大品、故領大品付財教也。然大品之与法華雖同是大乗、但大品顕教菩薩、密化二乗。以顕教菩薩故、菩薩領解得記成仏。密化二乗、二乗未悟。至於法華顕教二乗、方乃得悟、始知昔日大品以去即是教我一乗。（五五一下）

と述べられている。『大品般若経』においては二乗は密化されるだけなのでまだ悟ることができず、『法華経』においては二乗は顕化されるので悟ることができ、『大品般若経』以降、一乗を教えられてきたことを知る、と言われている。

さらに、『大品般若経』において声聞がすでに悟ることができるという一説を批判して、

今、言う。『大品般若経』の教えは声聞を悟らせることを明かし、『法華経』の教えは声聞が悟ることを論じるのである。『大品般若経』の教えが声聞を悟らせることを論じるとは、二種の人がいる。第一にもともと小乗であって、『般若経』を説くのを聞いて、とうとう小果を得る。第二にもともと大乗の人であって、『般若経』を説くことを聞いて、阿羅漢の悟りを取る。「六十菩薩」とはとりもなおさずその事がらである。『法華経』の教えが声聞の悟ることを明かすとは、また二人がいる。第一にもともと声聞の人であって、『法華経』を悟って、一様にみな菩薩となる。第二に菩薩の人であって、『法華経』を聞いて、疑いの網がすべて除かれ、不退転（の位）にとどまる。

今謂大品教明悟声聞、法華教辨声聞悟也。大品教辨悟声聞者、有二種人。一者本是小乗、聞説般若、遂得小果。二者本是大乗人、聞説波若、証於羅漢。六十菩薩即其事也。法華教明声聞悟者、亦有二人。一者本声聞人、悟於法華、並成菩薩。二者菩薩之人、聞法華経、疑網皆除、住不退転。（同前）

と述べている。これによれば、『大品般若経』の声聞にはもともと小乗の人と大乗の人との二種類が存するが、いずれ

も『大品般若経』を聞いて悟ることはできないとされる。

『大品般若経』の説時については、譬喩の「将死不久」に表わされていると解釈している。すなわち、『大品般若経』を説く時は『涅槃経』から少し近いので、「有疾将死不久」と名づける。『法華経』を説くことは『涅槃経』からいっそう近いので、「臨欲終時」のようである。まさしく滅度［涅槃］に入ることは、死ぬ時のようである。

説大品時去涅槃小近、名為有疾将死不久。説法華去涅槃転近、如臨欲終時。正入滅度、如死時也。（五五一下―五五二上）

とある。これによれば、『大品般若経』の説時は『法華経』の前になるが、吉蔵はこの問題について、『大品般若経』の初分は『法華経』の前に説かれ、後分は『法華経』の後に説かれたものと解釈している。したがって、厳密に言えば、Ⅷ付財密化譬は『大品般若経』の初分を説くことを表わすと言わなければならない。[19]

なお、法雲も、この譬喩については「付財物譬」と名づけて、『大品般若経』の説法を表わすものと解釈しており、吉蔵と同じである。[20]

(9) Ⅸ陶練小心譬について

この譬喩は、経文では「復経少時」のわずか四字に相当するものである。吉蔵はこの譬喩が『維摩経』などの諸方等経（多くの大乗経典）を説くことを表わすものと解釈している。なぜ、この譬喩が必要なのかについては、この譬喩を必要とする理由は、二乗は『大品般若経』を聞くけれども悟らない以上、どんな理由で『法華経』に至ってそのまま理解するのか。それゆえ、『大品般若経』以後の諸方等経において、その心を陶冶訓練して、少しずつ小心を卑しみ、しだいに大道を喜ばせ、『法華経』に至ってはじめて悟ることができることを明かす必要があるのである。

所以須此譬者、二乗聞大品既不悟、何因縁故至法華便解耶。故須明大品已後諸方等経陶練其心、令稍鄙小心漸欣大

道、至於法華、方得取悟也。（五五二中）

とある。二乗は『大品般若経』によってもまだ悟ることができないので、諸方等経によって心を陶練する必要があるのである。それを経由して、はじめて『法華経』において悟ることができるのである。法雲も「復経少時」の四字について、

移転して教えて以後、『法華経』の座席から遠くないので、「少時」と言う。ただ『維摩経』の教えを説くことを経由するだけなので、「経時」と言うのである。

転教之後去法華座不遠、故言少時。只逕説維摩教、故言経時也。（大正三三・六三九下）

と述べ、吉蔵と同じ解釈を示している。

なお、吉蔵はこの箇所で、窮子の譬喩に関連づけて、すでに本書で考察したことのある「五双十教」や「四調柔」についても論及している。

(10)Ｘ委嘱家業譬について

この譬喩は『法華経』を説くことを表わす。分科表に示したように、これまでのさまざまな教化によって二乗の大機が動き、小志が変化したことを知った仏が、いよいよ『法華経』を説くべき時節が到来したことを自覚して、多くの聴衆を集めて『法華経』を説くのである。譬喩の文では「臨欲終時、而命其子」の解釈において、

「臨欲終時、而命其子」以下は、第二に正面から『法華経』を説く。

臨欲終時而命其子下、第二正説法華。（五五三上）

とある。また、「即自宣言」以下について、

「即自宣言」以下は、第三に父と子を会わせて、正面から『法華経』を説くのである。

即自宣言下、第三会於父子、正説法華也。（五五三中）

と解釈している。ただし、『法華経』を説くと言っても、この窮子の譬喩が『法華経』の方便品、譬喩品までの内容を

対象としていることから、『法華経』全体を指しているのではなく、譬喩品における舎利弗の授記くらいまでをその範囲としていると考えられる。というのは、譬喩の④「家業を委嘱す」と規定される「今我所有」以下について、「今我所有」以下は、第四にまさしく家業を委ねる。とりもなおさず上の身子に授記する言葉を領解するのである。

今我所有下、第四正委家業。即領上授身子記之言也。(同前)

とあるように、舎利弗に対する授記を表わすものと解釈しているからである。

五　結び

以上、九譬(冷水灑面譬を別出すると十譬)の表わす、釈尊の声聞に対する教化の過程を考察してきた。『法華経』の方便品が、釈尊の説法を三乗→一乗の順に整理していることは改めて指摘するまでもないが、これが中国における教判形成に一つの基準を提供するものであった。しかしながら、三乗→一乗という図式だけでは、多部の経典を整理するのに不十分である。なぜなら、その図式では、三乗の中の二乗=小乗と菩薩乗=大乗の説時の先後関係さえ明示していないし、ましてや大乗の中の『華厳経』『大品般若経』『維摩経』などの位置づけに至っては何らの示唆も与えていないと言わざるをえない。そこで、信解品に説かれる窮子の譬喩が注目されるようになったのである。なぜなら、窮子の譬喩には父が窮子を教育する過程が段階的に詳細に説かれているからである。つまり、仏が声聞をさまざまな方法で教化する過程が詳しく明かされているということである。吉蔵もこの窮子の譬喩の解釈の中で、彼の教判思想を展開している。

これまで考察してきた譬喩の表わすところを要約する。便宜的に十譬に分けて、それぞれの番号(上の十譬の番号と共通)のもとに整理する。(1)過去世(時間は特定されていない)において釈尊がまだ菩薩であったとき、声聞との間に大乗による教化の事実があった。それが父子の関係に譬えられているのである。(2)しかし、声聞は自身の観解が弱いために、仏から示された教・理に迷い、五道、六道に輪廻するようになる。つまり上の大乗による教化は成功しなかったのである。(3)声聞は輪廻の中で人天の楽を求めるという善根を生じる。これは、苦の極限においては、苦か

ら離脱することを求める性質が衆生にあるからであり、その根底には過去世において大乗の教化を受けたという善根が消滅しないで働いているからであり、また、仏・菩薩も衆生を見捨てず救済の手を差し伸べるからであると説明される。さらに、声聞にはこのような人天の善ばかりでなく、何らかの大乗の修行もあった（具体的な内容については触れられていない）ために、仏に再び巡り会えるようになる。一方、菩薩であった釈尊はその後成仏する。その仏は法身の立場から声聞が仏道を受けるべき機縁が成熟するはずであることを観察して、法身から舎那身を応現して、『華厳経』を説く段階に入る。（4）ついに、声聞と仏が互いに相手を見る。ここには『華厳経』を説く仏＝舎那身の威徳が明らかにされる。この段階では声聞には大機の成熟がないので、大乗の教化を受容することができないこと、人天乗であれば受容することができること、しかし、仏は声聞が最終的には大乗の教化によって救済されることを認識することなどが明かされる。（5）『華厳経』において、声聞に対して大乗を教えようとする。しかし、『華厳経』における大乗の教化は、声聞の小機と相応せず、結局、大乗による声聞教化は断念される。（6）ここから声聞に対する具体的な教化が始まる。はじめに、初成道のときに声聞に人天乗を教える。（7）次に、舎那身から釈迦身を化現して、鹿薗において声聞に対して声聞乗・縁覚乗の二乗教を教える。その後、二乗教によって修行断結が終わった後に、ようやく声聞に大乗を聞くべき機が生じるようになったので、実際に大乗を教えるが、疑心を生じることはなかったが、相変わらず大乗は菩薩のための教えであり、自分の学ぶものではないと思い込んでいた。（8）声聞はすでに大乗の教えに接し、機もしだいに熟してきたので、次に『大品般若経』を説いた。（9）次に、声聞は『大品般若経』によっても悟ることができなかったので、『維摩経』などの諸方等経を説いて、声聞の心を陶練した。（10）最後に声聞の大機が完成したので、『法華経』を説いて悟らせた。その証拠が舎利弗に対する授記である。

（1）『法華論』（菩提留支訳）巻下、「何等七種増上慢心。云何七種譬喩対治。一者顛倒求諸功徳増上慢心。謂世間中諸煩悩染熾然増上、而求天人勝妙境界有漏果報。対治此故為説火宅譬喩。応知。二者声聞一向決定増上慢心。自言我乗与如来乗等無差別。如是倒取。対治此故為説窮子譬喩。応知」（大正二六・八中）を参照。

(2) 本書の第三篇・第三章・第一節の注（7）を参照。
(3) 横超慧日訳『法華義疏』（国訳一切経・和漢撰述部・経疏部三）二九一頁の脚注（38）を参照。
(4) 本書の第三篇・第二章を参照。
(5) 『法華玄論』巻第七、「問。何故無教作人譬耶。答。教作人猶是喚子得耳。即是鹿苑時事、更無別教。故不応開為二也。問。若教作人譬属小乗化得故合為一者、付財譬属大乗化、亦応不別開為一也。答。付財譬進未及一乗、退復非三蔵。既是別教、復是別時、宜開為一也。喚子得与教作人、無有二教、亦無二時、不応開為両也。」（大正三四・四一六上）を参照。なお、本書の第三篇・第三章・第一節を参照。
(6) 『法華玄論』巻第七、「此並属一乗化得中之枝流、故不応開也。又責曰。若知子大志及得家業、遂開為二譬者、喚子得中、亦有知其小志。何不開耶。故応観其義類、不可随取片文也」（同前・四一六下）を参照。なお、本書の第三篇・第三章・第一節を参照。
(7) 『法華玄論』巻第七、「但冷水灑面、喚子不得譬中通明之也。陶練小心、経文既少、属家業摂。故但六譬也。今以文義詳之、進宜応八辟。退有六譬。不応開為九也」（同前・四一六上）を参照。なお、本書の第三篇・第三章・第一節を参照。
(8) 本書の第三篇・第一章を参照。
(9) 本書の第三篇・第一章を参照。
(10) 「観心微弱煩悩強盛、為惑所牽流浪生死、子失父也。如来覓其大乗善根成就不得、謂父失子也」（大正三四・五四五上）を参照。
(11) 「加復窮困者、背化転久、新善不生為窮、旧善稍尽称困。窮子之名顕在斯句」（同前・五四六上）を参照。
(12) 大正三四・四一七上―中を参照。
(13) 道生も「声聞為吏」（続蔵二―乙―二三―四・四〇四右上）と解釈しているので、吉蔵の批判の対象となりうる。
(14) 「善縁漸牽近至理也」（大正三四・五四七上）を参照。
(15) 「初明失子之苦、謂大悲心。次仮設得子之楽、謂大慈心」（同前）を参照。
(16) 『法華義記』巻第五、「問者言。既言仏在法身地、云何言有内凡夫等囲繞。解釈者言。此経明法身、不同常住経所明法身。今此経言法身者、指他方応身為法身。故如仏在無量寿国、此間衆生機感無量寿来応、仍詺無量寿仏為法身也」（大正三三・六三五下）を参照。
(17) 『六十華厳経』巻第一、世間浄眼品、「与十仏世界微塵数等大菩薩倶」（大正九・三九五中）などを参照。

(18)『法華義記』巻第六に「心相体信者、是無異之言。若約教為論、羅漢無為与仏無為無異也」（大正三三・六三九中）とあるように、阿羅漢の境地を指すものと解釈している。

(19)「故知大品初分在於法華前也。……若爾、則大品後分在法華之後」（大正三四・五五二中）を参照。

(20)『法華義記』巻第六、「領昔日大品座席仏命須菩提為菩薩転教説般若」（大正三三・六三九中）を参照。

第三節　『法華統略』において

本節は『法華統略』を資料として、吉蔵の信解品の譬喩解釈を考察する。『法華統略』においては、前節で考察した『法華義疏』以来の十喩を基本としながらも、六時、三時、二時、一、不一などの種々の分類を試みているので、それを第一項で考察する。第二項では、まず十喩の趣旨を無生正観の立場から明らかにしている点を考察し、次に十喩の四種の意義を考察し、次に信解品の十四箇条の意義を考察する。第三項では、窮子の譬喩の経文の思想的解釈を考察する。『法華義疏』との比較研究にも留意しながら、考察を進める。

一　窮子の譬喩の種々の分類

窮子の譬喩は、『法華義疏』と同様に、『法華統略』においても十喩に分類される。この十喩を基本として、さらに種々の視点からの分類があわせて説かれる点が『法華義疏』には見られない『法華統略』の特色である。さて、十喩の名称はほぼ『法華義疏』と同様で、Ⅰ為父子喩（『法華義疏』では「初為父子譬」）、Ⅱ中途相失喩、Ⅲ子漸還郷喩、Ⅳ父子相見喩、Ⅴ喚子不得喩、Ⅵ冷水灑面喩、Ⅶ誘引還家喩、Ⅷ付財密化喩、Ⅸ陶練小心喩、Ⅹ委嘱家業喩である。吉蔵はこの十喩を順次に六時、三時、二時、一、不一に分類している。以下、その内容を見てみる。

㈠　六時に分類

ここでは、十喩を六時に分類し、子の六時、父の六時を指摘している。(1)左に図示する。

子の六時	父の六時
1　郷に住する時	1　郷に住して子を生む時

2　郷を失う時
3　郷に還る時
4　父を見る時
5　怖畏して父に背いて去る時
6　廻り還って父に就く時

2　子を覓めて得ざる時
3　宅に止まりて子を待ち郷に還る時
4　子を見て歓喜する時
5　子を喚びて得ざる時
6　子を得て家業を付す時

この六時が上の十喩に完全に対応するという前提に立つと、『法華統略』の文章では必ずしも明らかではないが、1から4まではそれぞれⅠ為父子喩、Ⅱ中途相失喩、Ⅲ子漸還郷喩、Ⅳ父子相見喩に対応し、5はⅤ喚子不得喩とⅥ冷水灑面喩の二喩に対応し、6は、窮子が父に除糞の仕事で雇用されてから家業を相続するまで、すなわち、Ⅶ誘引還家喩、Ⅷ付財密化喩、Ⅸ陶練小心喩、Ⅹ委嘱家業喩に対応していると考えられる。つまり、窮子が除糞の仕事で雇用されて以後を一時にまとめている点がこの分類の特徴である。

(二)　三時に分類

次に、三時の分類を見る。まず、子の三時とは、1郷に住する時、2郷を失う時、3郷に還る時とされる。上の子の六時の1から3に名称が一致しているが、分類としては、上の六時の3から6までを、ここでは3郷に還る時の一時としてまとめているのである。そして、吉蔵はこれの思想的意味を次のように説いている。すなわち、

昔、平等正観を説くことを聞いてこれを修習することは、郷に住する時を意味する。第二に断見・常見が強く、正観が微かである以上、中道に背いて断見・常見を生じる。霊山（の『法華経』）の前までは、郷を失う時を意味する。第三に霊山の会でまた正観を得、断見・常見を捨てることは、郷に帰る時を意味する。

昔聞説平等正観而修習之、謂住郷時。二断常既強正観微弱、背中道起断常。竟霊山之前、謂失郷時。三霊山之会還得正観、捨於断常、謂帰郷時。（続蔵一―四三―一・五五右上。以下、本節における『法華統略』からの引用は丁数、左

右上下のみを記す）

とある。この文の内容を考察する前に、子の三時と対応する父の三時についても見よう。父の三時については、上の「郷に還る時」などの譬喩に従った表現と思想的表現が混在した表現となっている。すなわち、第一に昔、平等正観を説く時である。第二に途中で正観という子を求めるがうまくいかなかった時である。第三にまさしく故郷である中道正観に帰ることを説くことを、子を得る時と名づけるのである。とりもなおさず三化のことである。最初に一往化であり、次に随逐化であり、次に畢竟化である。

> 一昔為説平等正観時。第二中途覓正観子不得時。三正為説還郷中道正観、名為得子時也。即是三化。初是一往化、次是随逐化、次是畢竟化。（同前）

とある。これらによれば、父と子の関係が結ばれた時は、平等正観、あるいは中道正観が父たる仏によって子たる声聞に説き示された時を意味する。そして、次に父と子が離れ離れになる時は、正観が失われ、中道に背いて断見・常見を生じる時を意味する。最後に子が郷に帰り、父が子を得る時は、霊山の会、すなわち『法華経』において再び正観が得られる時を意味する。このように、平等正観、あるいは中道正観を中心に父と子の関係を説明している点が特徴的である。以下の窮子の解釈においても、中道正観という用語が頻出するが、この点が『法華統略』における窮子の譬喩の解釈の最も大きな特色である。平等正観、あるいは中道正観とは、中道を正しく観察することの意であろう。したがって、この観察が実現すれば、断見や常見に執らわれないことは言うまでもない。『法華義疏』の窮子の譬喩の解釈においても「中道正観」の用語が一部使用されてはいるが、(2)全体としてはあまり重要なものとしては扱われていない。また、一往化・随逐化・畢竟化の三化の概念は、『法華玄論』以来、一貫して窮子の譬喩の解釈に用いられている。(3)

㈢　二時に分類

次に二時の分類を見る。まず、子の二時については、

第一に故郷を失う時、第二に故郷に帰る時である。最初に正観を習ってから、霊山の前まで、(正観を) 得たり、失ったりすることを、すべて失と名づける。まだ中道という故郷に住まないからである。霊山で故郷に帰る経［『法華経』］を聞いてから、はじめて正観が明瞭となって、中道という故郷に住むので、故郷に帰る時である。

一失郷時。二帰郷時。従初習正観、乃至霊山之前、若得若失、皆名為失。以未住中道之郷。従霊山聞還郷之経、始正観明了、住中道之郷、故是帰郷時。(同前)

とある。三時の1郷に住する時、2郷を失う時を、ここでは郷を失う時の一時にまとめている。そこで「若得若失、皆名為失」と言われるのである。霊山において『法華経』を聞くことによって、中道正観が実現する時が、第二の郷に帰る時とされる。『法華経』が中道正観と一体化して捉えられているが、このことは『法華義疏』にも明瞭に説かれている。(4)

次に、父の二時については、

その間の教門は無量である。仮りに始めと終わりの二時による。昔、菩薩が繰り返し講じることをなして、子を教化する時である。今、仏の巧みな手段を作って、子を教化する時である。

其間教門無量。且拠始終二時。昔作菩薩覆講（一本による）化子時。今作仏方便以化子時。(同前)

とある。第一時が、『法華経』化城喩品に説かれる、いわゆる大通覆講のことを指している。大通智勝仏が『法華経』を説いてから禅定に入った後に、十六人の王子が父の大通智勝仏が『法華経』を説いたように、再び『法華経』を説くことをいう。(5) その十六人の王子の第十六番目が釈尊とされるので、(6) 釈尊が菩薩として教化した時をいう。第二時は、釈尊が今世で仏として方便によって教化することを指している。

また、別の二時が紹介されている。それは、中途相失と漸還郷（II中途相失喩、III子漸還郷喩に相当する）を過去時となし、それ以降を現在時とするものである。(7)

㈣　子の一・父の一——因果の統一

次に、子の一、父の一について見る。これは、子、父が終始一貫して一つのあり方で存在していることを明らかにしたものである。まず、子の一については、

子の一とは、昔から今までまた輪廻し（生死を）繰り返すけれども、一様にみな子であって、その他の人ではない。とりもなおさず始めから終わりまでみな一乗の人であって、二乗の人がないことを示す。みな一つの因であって、その他の因がない。とりもなおさず一を示して二を破る。譬喩を説く意味を明かすのである。

子一者、従昔至今雖復輪迴反覆、並皆是子非是余人。即顕始終皆是一乗人無二乗人。皆是一因、無有余因。即是顕一破二。明説譬意也。（五五右上―下）

とある。窮子の譬喩の根本の趣旨がここに明かされている。つまり、譬喩の上では、幼いときに家出をして流浪した子も、除糞の仕事で雇われた子も、父から臨終の場で一切の財産の相続を受けた子も、みな一貫して子であることに変わりはない、ということである。このことは、思想的には、一乗の人が存在するだけで、二乗の人は実は存在しないのであり、成仏するための一因があるだけで、阿羅漢や縁覚となるためのその他の因は実は存在しないことを意味しているのである。

次に、父の一については、

父の一とは、今も昔も輪廻するけれども、結局、一人の父である。とりもなおさず始めから終わりまでただ一つの果があるだけであり、（阿羅漢・縁覚・仏の）三つの果がないことを示す。まとめてこのことを言うと、ただ一人の父、一人の子、一つの因、一つの果があるだけである。

父一者、雖復今昔輪迴、終是一父。即顕始終唯有一果無有三果。総而言之、唯有一父一子一因一果。（五五右下）

とある。子がどんなに輪廻していようが、父はいつも一貫して父であり続けることが明かされている。思想的には、仏

果という唯一の果があるだけで、阿羅漢・縁覚・仏という三種の果が存在するのではないことを示す。そして、この引用文の末尾では、子の一、父の一をまとめて、一因一果を明かしている。この一因一果が『法華経』の根本思想を指すことは言うまでもない。

次に、一因一果は、因と果とが別で二となるから、これを一に帰着させることが説かれる。標題に因果の統一と記したのは、その意味である。『法華統略』に、

一因一果である以上、子に因から転換して果を体得させると、ただ一果があるだけである。

既是一因一果、令子迴因証果、則唯有一果。(同前)

とあるように、実質的には一果に統一することである。

(五) 不一

上では、因果の二を一果に統一帰着させたのであるが、最後にはその一果の一さえも捨て去って、不一に帰着させることを説いている。一という限定も越えた究極のあり方を志向するのは、吉蔵の思想の大きな特色の一つである。『法華統略』には、

次に一を滅ぼして不一に帰着させる。もともと多に相対する。このために一がある。多がない以上、どうして一があろうか。とりもなおさず言葉も思慮も忘れられ静まり返って、一でもなく多でもなく、断滅でもなく常住でもない。それゆえ、『中論』観法品に「大涅槃を讃えると、同一でもなく、また別異でもなく、常住でもなく、また断滅でもない。これを仏・世尊たちが甘露味を教化すると名づける」とある。別異ではないとは、九道［三界を九つの場所に分類したもので、欲界と色界の四禅天と無色界の四無辺処のこと］の相違がないことである。同一でないとは、九道の相違がない以上、また涅槃の一をも見ない。同一でないので常住でなく、別異でないので断滅でない。この正観を得ることを、甘露と名づける。心がこの場所を行かないのは、みな毒薬を飲むことである。

次泯一以帰不一。本対於多。是故有一。既其無多、云何有一。即是言忘慮寂、非一非多、不常不断。故中論観法品云、嘆大涅槃、非一亦非異、不常亦不断。是名諸仏世尊教化甘露味。不異者、無九道之異也。不一者、既無九道之異、亦不見涅槃之一。不一故不常、不異故不断。得此正観、名甘露。心不行此処、皆是服毒薬也。(同前)

とある。一は多に相対してはじめて存立の意義があるのであるから、すでに上で多の存在を否定した以上、一の存在もないというものである。これが不一の立場であり、言語も思慮も絶した立場であり、一と多、常と断などの相対概念では捉えられないあり方なのである。吉蔵はここで、『中論』観法品を論拠として引用している。これは「是故名実相不断亦不常　不一亦不異　不常亦不断　是名諸世尊　教化甘露味」(大正三〇・二四上)の取意であり、ここに見られる引用に対する吉蔵の解釈と類似した解釈は、彼の『中観論疏』巻第八末にも見られる。(8) また、末尾には不常不断の中道正観を得ることが甘露であると述べられている。ここでも中道正観が強調されている点が注目される。

以上、『法華統略』が十喩を基本としながらも、さらに種々の視点からの分類をあわせて説き示す点を考察してきたが、これは窮子の譬喩の根本的趣意がどこにあるのかを探求するためのものであり、最終的には、一因一果から一果へ、さらに言語も思慮も絶した不一、換言すれば中道正観へと譬喩の焦点が切り詰められていくことを示したものである。

二　十喩の趣旨

窮子の譬喩の具体的な解釈に入る前に、『法華統略』は十喩の趣旨を無生正観の立場から明らかにしている。次に、十喩の四種の意義を明かし、次に、信解品の十四箇条の意義を明かしている。順に考察する。

(一)　十喩の趣旨と無生正観

ここの十喩の意を説き示す文章の末尾に、

当然意義は無生正観にあるべきなので、この譬喩を作るだけである。

当意在無生正観、故作此喩耳。（五五左上）

とあるように、十喩の趣旨は一貫して無生正観の立場から明かされている。無生正観とは、法の無生無滅を正しく観察することであり、上の中道正観とも同一であるはずである。生と滅の二辺に執らわれないことが無生無滅であり、それは中道とも言えるからである。この無生、無生正観という概念も、『法華統略』の『法華経』解釈においてきわめて重要な役割を果たしているのであり、この点はすでに論じた。(9)

さて、具体的に十喩の趣旨を見ていく。まず、I為父子喩については、

最初に諸法はもともと無生であることを信じることは、最初に父と子である譬喩である。仏が最初にかの無生の信を生じさせることは父であり、その人が最初に無生を信じることを子とするのである。

初信諸法本無生、是初為父子喩。仏令初生彼無生信、是父。其人初信無生為子也。（五五右下）

とある。このように、父が諸法の無生を教え、子がそれを信じることが、父子の関係とされる。II中途相失喩については、

中途相失喩とは、無始の昔からずっと生滅を習って、煩悩が強い。今、はじめて無生を習うので、無生の信が弱く、とうとう無生に背いて生滅（の見解）を生じることを、子が父を失うことと名づける。父がそれの無生の善根を求めるがうまくいかないので、父が子を失う。

中途相失喩者、無始来習生滅、煩悩強。今始習無（一本によって「無」を補う）生、故無生信弱、遂背無生而起生滅、名子失父。父覓其無生善根不得、故父失子。（同前）

とある。最初の父子の関係が結ばれたときは、子も無生を信じたのであるが、無始から生滅に泥んだ子はすぐに無生の信から退転して生滅の見を生じてしまう。父の方も子のなかに無生を信じる善根を捜しても見あたらない。以上が父と子が中途で互いに相手を失うことである。

III子漸還郷喩以下については、引用がやや長くなるが、一括して示す。理解の便のため該当する譬喩の名を（ ）の

中に記す。すなわち、

(Ⅲ子漸還郷喩）子が善知識に出会って、生滅を捨て、また無生観を習うことを、子がしだいに故郷に帰ると名づける。

(Ⅳ父子相見喩）一つの身体の中で、当然もともと無生であることを悟るべきであることを、子が父を見ると名づける。

(Ⅴ喚子不得喩）最初に成道したとき、まだ無生観を受けることができないことを、子を呼んでもうまくいかないと名づける。

(Ⅵ冷水灑面喩）虚妄を習ってから長い時間が経過した。ただし、虚妄の中の虚妄を受けることができるので、人天の教えを説くことを、冷水を顔に注ぐ譬喩と名づける。

(Ⅶ誘引還家喩）虚妄の中の虚妄を止めようとするので、仮りに虚妄の中の虚妄でないものを説くことを、無生滅の生滅教と言う。それゆえ、「除糞」と言う。「除糞」とは、まだ糞が無生であることを説かないで、仮りに糞の生じることを説いて、これを除かせるのである。

(Ⅷ付財密化喩）生滅の人に無生滅を悟らせようとするので、生滅の人に無生滅を説かせることを、財産を付与し密かに教化することと名づける。

(Ⅸ陶練小心喩）次に、無生滅の人に無生滅を説き、生滅の人を教化して、その生滅の心を陶冶訓練させることを、小心を陶冶訓練することと名づける。

(Ⅹ委嘱家業喩）生滅の心がとうとう改まり、無生を悟ることができるので、家業を委ねるのである。

子値善知識、捨生滅、還習無生観、名子漸還郷。一形之内、応悟本無生、名子見父。初成道時、未堪受無生観、名喚子不得。習虚妄来久。但堪受虚妄中虚妄、故為説人天教、名冷水灑面譬。欲止虚妄中虚妄、故且説虚妄中不妄、謂無生滅生滅教。故云除糞。除糞者、未説糞無生、且説有糞生、令除之也。欲令生滅人悟無生滅、故令生滅人説無

生滅、名付財密化。次令無生滅人説無生滅化生滅人陶練其生滅心、名陶練小心。生滅心遂改、得悟無生、故委家業也。（五五右下―左上）

とある。改めて解説を加えるほどのこともないであろう。一貫して生滅、無生滅の概念を用いて十喩の趣旨を明らかにしていることが分かれば事足りる。このような解釈は、『法華義疏』に見られなかった『法華統略』の特色である。

㈡　十喩の四種の意義

次に、十喩の四種の意義について順に考察する。ここでは一々原文を引用しないで、要点を整理して示すにとどめる。[10]

第一の意義については、「長行」は「略説」であり、それに「二意」と「三意」があり、それに対して十喩は広説であることが明かされている。「長行」とは、信解品冒頭において四大声聞（須菩提・迦旃延・迦葉・目犍連）が仏に過去の反省と現在の喜びとを述べ、窮子の譬喩を物語るまでの部分を指す。そして、「長行」の「三意」とは、「小乗」「昔の大乗」「一乗」のことであり、それに対して、十喩のなかのⅠ為父子喩からⅦ誘引還家喩までが「小乗教の意を解せざるを喩」えるものとされ、Ⅷ付財密化喩とⅨ陶練小心喩とが「昔の大乗教の意を解せざるを喩」えるものとされ、Ⅹ委嘱家業喩が「一乗教の意を領解するを喩」えるものとされている。次に、「長行」の「二意」とは、「小乗」と「昔の大乗」との「前の二教」は「昔、求めざるを辨ず」とされ、「一乗」に対する「後の悟解」は「今の自得を明かす」とされる。それに対して、Ⅰ為父子喩からⅨ陶練小心喩までの九喩は「求めざるの失を譬」えるとされ、Ⅹ委嘱家業喩は「悟解自得を譬」えるとされている。

第二の意義について言えば、十喩の次第順序は、父子、すなわち、仏と声聞とが「過去」において「共に因縁を結び」、その後、声聞が「中間に流浪し」、『法華経』を説く「今日」において父に値って「悟解」することができることを明かしている、というものである。

第三の意義は、十喩が譬喩品の火宅の譬喩の六喩を領解することである。詳しくは、「本疏」に譲っているが、これ

は『法華義疏』巻第七の釈信解品の「第三領（底本の「頌」を改める）解門」（大正三四・五四五中）を指す。ただし、『法華義疏』では、火宅の譬喩の第六「不虚譬」については、十譬の中に対応するものがないこと、そして、その理由についても論及しているが[11]、ここの『法華統略』ではそのような指摘はない。吉蔵の考えが変化したのではなく、単に省略に従ったのであろう。

第四の意義は、十喩は火宅の譬喩の六喩の微妙な点をはっきりと解釈し、現在、未来の二世の衆生に仏の説いた六喩の意義を理解させる役割を持っている、というものである。

(三)　信解品の十四箇条の意義

次に、信解品の十四箇条の意義について順に考察する[12]。

第一に、法身・応身・化身の「三身の義」を明かすとされる。譬喩の上では、「子を覔めて得ざる」仏身を法身とし、「中ごろ止まる」仏身を応身とし、「垢衣を著る」仏身を化身としている。『法華玄論』『法華義疏』にも窮子の譬喩に三身の意義が含まれることが指摘されていたが[13]、それを受けたものである。

随文解釈の部分においても、

ところで、この中で三身、三土の意義を開示する。子を求めてもうまくいかないものは法身を意味する。途中である城市にとどまってから、子を呼んでもうまくいかないことまでは、応身を明かす。誘い導いて家に帰ることは、化身を意味する。とりもなおさずこの三身にそのまま三土がある。法身は実相土を意味し、応身は浄土に居り、化身は穢土に住む。

然此中開三身三土之義。求子不得、謂法身。中止一城、竟喚子不得、明応身。誘引還家、謂化身。即此三身便有三土。法身謂実相土、応身居浄土、化身住穢土。（五七右上―下）

と、三身について論及し、その三身が居住する三土の区別についても論じている。また、別の箇所で、応身と化身の相

違について、

今、法身が機を照らすことを明かす。声聞、菩薩が（仏を）感受して見ることが同じでないので、応身と化身を開く。

今明法身照機。声聞菩薩感見不同、故開応化。（五七右下）

と述べ、菩薩の感見する仏身が応身であり、声聞の感見する仏身が化身であることを明かしている。

第二に、実相土・浄土・穢土の「三土」があることを明かすとされる。これは上で述べたことと同じである。

第三に、小乗・大乗・一乗の「三乗の義」があることを明かすとされる。

第四に、根本法輪・枝末法輪・摂末帰本法輪の「三輪の義」があることを明かすとされる。Ⅴ喚子不得喩が根本法輪で、Ⅶ誘引還家喩が枝末法輪で、Ⅹ委嘱家業喩が摂末帰本法輪であることが指摘されている。

第五に、「郷に住する時」「郷を失う時」「郷に帰る時」の「三時の義」があることを明かすとされる。

第六に、一往化・随逐化・畢竟化の「三化の義」があることを明かすとされる。三化についてはすでに述べた。[14]

第七に、「向国」の下品の善根・「向城」の中品の善根・「至舎」の上品の善根の「三品の善根の義」があることを明かすとされる。このことは、すでに『法華義疏』においても指摘されていた。[15]

第八に、「三世の義」があることを明かすとされる。初めは過去世、Ⅳ父子相見喩は現在世、Ⅹ委嘱家業、受記作仏は未来世のこととしている。『法華玄論』巻第七の「信解品譬喩義」においても、「第四明三世」とあったが、実際には過去世・現在世にしか言及していない。[16]

第九に、Ⅴ喚子不得喩を「頓」とし、Ⅵ冷水灑面喩からⅩ委嘱家業喩までを「漸」とする「漸頓の義」があることを明かすとされる。

第十の「世・出世の義」、第十一の「大小乗の義」、第十二の「自他の義」、第十三の「顕密の義」は、すでに『法華玄論』巻第七の「信解品譬喩義」においても説かれていた。[17]「世・出世の義」においては、Ⅵ冷水灑面喩が「世間の教」

で、Ⅶ誘引還家喩以下が「出世の教」であること、「大小乗の義」においては、Ⅶ誘引還家喩が「小乗教」で、Ⅷ付財密化喩以下が「大乗教」であること、「自他の義」においては、Ⅷ付財密化喩が「自教」で、Ⅸ陶練小心喩が「他教」であること、「顕密の義」においては、Ⅵ冷水灑面喩からⅨ陶練小心喩までが「密教」で、Ⅹ委嘱家業喩が「顕教」であることが、それぞれ指摘されている。

第九の「漸頓の義」から第十三の「顕密の義」までを総合すると、『法華義疏』巻第七で確立される「五双十教」の体系となる。(18)『法華玄論』においては、まだ「漸頓の義」についての言及が無かったが、『法華統略』においては、『法華義疏』を受けて、「五双十教」の体系を構成するすべての概念がここに説かれているのである。

最後の第十四には、九喩が「失」で、Ⅹ委嘱家業喩が「得」であるとする「得失」の義が説かれる。(19)別の箇所でも、この十譬が得失を明かすことについては「今雖十譬、但明得失」(六一左上)と述べられている。

三　窮子の譬喩の思想的解釈

次に、窮子の譬喩の思想的解釈について考察する。すでに、『法華義疏』の解釈を詳しく考察したことがあるので、ここでは『法華義疏』との比較上、『法華統略』の特色と思われる点である、「中道正観」「無生」を用いた解釈を重点的に取り挙げて考察することとする。『法華統略』では、窮子の譬喩の分科についてあまり詳しい論及をしておらず、一部『法華義疏』と相違は見られるものの、基本的には『法華義疏』の分科を踏襲していると言って差し支えないであろう。ここでは、便宜上、十喩を十項目に分けて考察する。

(1)Ⅰ初為父子喩について

「譬若有人年既幼稚」について、これは「子が郷に住する時」であるとし、そこでまず「郷」とはいったい何を意味するのか、という問題意識が生じる。これに答えるために、『法華統略』は、次のような問答と、その解釈を示している。すなわち、

婆羅門が仏に「もともとの故郷はどこにあるのか」と質問する。仏は「四句を絶することが里であって、薩婆若［一切智］の樹の下に止まる」と答える。（四）句を絶する里とは、中道を意味するのである。薩婆若の樹の下に止まるとは、正観を意味するのである。

婆羅門問仏、本郷在何処。仏答曰、絶四句是里、薩婆若樹下止。絶句里者、謂中道也。薩婆若樹下止者、謂正観也。（五六右上）

とある。今、仏と婆羅門の問答の出典を明らかにすることはできないが、『法華義疏』巻第七においても「仏答婆羅門云、波若郡、本際県、超入城、絶句里、薩波若樹下止」（大正三四・五四六上）とほぼ同じ引用が見られる。両者の大きな相違点は、『法華義疏』がこの問答を引用するだけなのに対して、『法華統略』は、問答の中の語句を解釈して、「中道」と「正観」という概念を導出している点である。譬喩の解釈の冒頭で、「郷」とは「中道正観」（中道正観を一つの概念とすれば、中道を正しく観察することの意であろう。また中道と正観との二つに分解する場合であっても、後者の正観は結局は中道を正しく観察する意になるはずであるから、実質的には相違を問題にする必要はないであろう）であることが明かされていることはきわめて重要である。先に強調されていた無生正観も生と滅の二見を越えた中道を正しく観察することと考えられるので、ここの中道正観と内容的に共通すると考えられる。すでに、上で指摘したように、「中道正観」が『法華統略』の窮子の譬喩の解釈のキーワードとなっているのであり、この点は以下の解釈にもしばしば見受けられる点である。

(2)II中途相失喩について

ここでも、中道、正観について盛んに説いている。たとえば、「捨父逃逝、久住他国」について、ところで、中道の法は意義に応じて名づけられる。父とも名づけられ、故郷とも名づけられる。中道の法を得て、他の人に正観を生じることができるので、父と名づける。『涅槃経』に「中道を仏と名づける」とある。中道は衆生の本宅であるので、故郷と名づける。今、断見・常見を生じて中道に背くので、「捨父」と名づける。とりもな

おさず上［譬喩品］の「悪鬼毒虫」を領解する。中道に背く以上、きっと愛・見［情的煩悩・知的煩悩］を生じる。愛・見によるので、業を生じ、とうとう生老病死を感受することを、「他国」と名づける。中道はもともとの故郷であるので、断見・常見がとりもなおさず「他国」であることが分かるはずである。

然中道之法随義立名。亦名父。亦名郷。得中道法、能生他正観、故名為父。涅槃云、中道名仏。中道是衆生本宅、故名為郷。今起断常背中道、故名捨父。即領上悪鬼毒虫。既背中道、必起愛見。由愛見故起業、遂感生老病死、名為他国。中道既是本郷、当知断常即他国也。（五六右下）

とある。中道が「郷」であり、その中道を体現して、他の人々に正観を生じさせる人を「父」と名づけるとあり、さらにその中道から逸脱した断見・常見が「他国」とされ、一貫して中道をめぐって譬喩の解釈がなされている。

(3)Ⅲ子漸還郷喩について

この Ⅲ子漸還郷喩の分科が『法華義疏』とやや異なっている。『法華義疏』においては、この譬喩の冒頭部分である「馳騁四方以求衣食。漸漸遊行、遇向本国」を別出させ、その後の段落を1「父に就いて三義を明かす」、2「子の貧窮に対して父の巨富を歎ず」、3「重ねて子を序ぶ」、4「重ねて父を序ぶ」の四段に分けているが、『法華統略』では、「馳騁四方以求衣食。漸漸遊行、遇向本国」の部分を第一段、『法華義疏』の1「父に就いて三義を明かす」と2「子の貧窮に対して父の巨富を歎ず」とを合わせて第二段としている。以下は両者同じである。

次に、「四方」が地獄、畜生を除くその他の四趣であることは、『法華義疏』においても指摘されていたが、[20] ここではその理由まで述べられている。すなわち、

地獄は苦重く、畜生は愚かであって、善を生じることができないので、故郷に帰る意義がない。その他の四道［餓鬼道・阿修羅道・人道・天道］は善を生じることができるので、「四方」と言う。

地獄苦重、畜生愚痴、不能生善、無還郷之義。余之四趣可得生善、故言四方。（五六左上）

とある。

「漸漸遊行、遇向本国」については、「有所得」「無所得」の概念を用いて解釈している。すなわち、第一に有所得の善根を修めることによって、過去の無所得の善根に深い次元で役立つので、「漸漸遊行、遇向本国」と言う。第二に少しずつ無所得観を学習するので、「しだいに中道実相の本国に向かう」と言うのである。

一因修有所得善根、冥資過去無得善根、故言漸漸遊行遇向本国。二者稍学習無所得観、故言漸漸向中道実相本国也。(同前)

とある。ここでも、上の「他国」の解釈の箇所で見たのと同じように、「本国」を「中道実相」としている例が見られる。

次に、窮子が他国を流浪することから方向を転じて本国に帰ってくる理由について、『法華統略』でも問題にしている。これは『法華玄論』『法華義疏』にも見られた問題意識であるが、『法華統略』においては「三因三縁」を明かし、ここでも中道の概念を重視している。

まず、三因については、

第一に中道仏性があるので、また中道の善根を生じる。第二に中道の種子があったことがあるので、また善根を生じる。第三に法として多くの苦を植えると、涅槃を願い求める。物は究極に至ると戻って来る。

一有中道仏性、故還生中道善根。二曾有中道種子、故還生善根。三法種衆苦、楽求涅槃。物極則返。(同前)

とある。第一の「中道仏性」を指摘する点は『法華玄論』『法華義疏』には見られなかった。第二の理由は、「中道種子」という概念は『法華統略』初出であるが、内容的には『法華義疏』の「二者衆生曾稟大化、而善根種子不可朽滅」(大正三四・五四六上)と対応している。第三の理由は、『法華義疏』にも見られた指摘である。(21)

三縁とは、「機を知る」(他心輪)、「通を現ず」(神通輪)、「法を説く」(説法輪)の「三輪」(22)のことであり、これは仏の教化の三種のあり方を意味する。窮子が本国に帰ってくるための仏の側からの働きかけを指摘したものであろう。ただし、譬喩の上では、「加復窮困、馳騁四方」とあるように、上の三因のなかの第三の理由が取り挙げられているとの指

摘がある。(23)

「中止一城」は『法華義疏』と同様に、初成道のときの『華厳経』を指すものと解釈している。すなわち、「中止一城」とは、その三つの意義がある。第一に、もし「中止一城」の時、場所、人物を明かすならば、初めて成道したときの『華厳経』の集会のことである。

中止一城者、有其三義。一者若明中止一城時処人物、則是初成道華厳会也。(五六左下)

とある。

(4)Ⅳ父子相見喩について

ここでも、無生、中道、正観という概念が用いられている。たとえば、「子が父を見る」ことに三義があり、その第一には、

一つの身体の中に、当然無生を悟るべきであることを、子が父を見ることと名づける。

一形之内応悟無生、名子見父。(五七左下)

とあり、また、「父が子を見る」ことについて、

正観がしだいに明らかになることによって、断見・常見がしだいに離れ、一つの身体の中で、中道を悟ることができることを、父を見ることと名づけるのである。

由正観漸明、断常漸離、一形之内、得悟中道、名見父也。(同前)

とある。また、譬喩に出る「国」「城」「舎」「父」などはすべて中道のことであることを指摘している。すなわち、「国」「城」「舎」「父」は、すべて中道の別名である。至理［最高の理］に大きな城市があることを「国」と名づける。断見・常見を防ぐことを「城」とする。住むことのできるものを「舎」と名づける。障害なく通じることを「門」とする。正観を生じることができることを「父」とする。

国城舎父、皆是中道異名。至理有大城名国。防断常為城。可栖名舎。虚通為門。能生正観為父。(五七左下—五八右

上）

とある。「父」は「舎那仏」を指すはずであるので、ここで「中道の理」を指すとあるのが問題となっている。この問題に対しては、「舎那是中道」（五八右上）と答えられている。

また、窮子の始終に三種の機があることが指摘されている。すなわち、第一に長い時が経過して後に無生の大機が成熟する。第二に途中で二乗の機が成熟する。第三に最初に人天の虚妄の機が成熟することがある。それゆえ一つの身体の中で、この三つの教えを聞くのである。

一久後無生大機熟。二中途二乗機熟。三初有人天虚妄機熟。故一形之内、聞此三教也。（同前）

とある。ここにも単に「大機」とあるだけではなく、「無生」という形容語が付されている点が注目される。

(5)Ⅴ喚子不得喩について

ここでも、無生が強調されている。「即遣傍人、急追将還」の解釈において、

「即遣傍人」とは、諸法がもともと無生であるという教えを「傍人」と言う。それに生滅を捨て、もともと無生滅を悟らせることを、「将還」とする。「将還」とは、もともと無生であることに帰ることである。

即遣傍人、謂諸法本無生教、為傍人。令其捨生滅悟本無生滅、為将還。将還者、還帰本無生也。（五八左下）

と述べられている。

(6)Ⅵ冷水灑面喩について

人天教を意味する譬喩であるが、特に考察すべきことはない。

(7)Ⅶ誘引還家喩について

まず、『法華義疏』の分科表の2「教えて人に作さしむるの譬」の部分の分科が、『法華統略』では変更されている。『法華統略』では、『法華義疏』の①「機を照らす」が「第一父照子機譬」（五九左上）に、②「本を隠すことを明かす」、③「教門を説く」が「第二父同子、密令子同父譬」（同前）にそれぞれ対応している。さらに、『法華義疏』の④

の「得益を明かす」の部分が『法華統略』では細かく分けられている。「爾時窮子雖欣此遇」が「第三子迷密教譬」（同前）、「猶故自謂客作賤人。由是之故、於二十年中常令除糞」が「第四父重密化譬」（同前）、「過是已後、心相体信、入出無難。然其所止、猶在本処」が「第五子得遠益譬」（同前）とそれぞれ規定されている。

次に、『法華義疏』の分科表の②「本を隠して迹を垂る」の部分に対して、『法華統略』では、附近方便・誡勧方便・加価方便・安意方便・称嘆方便の「五密方便」という新しい用語を用いて整理している。「即脱瓔珞細軟上服厳飾之具、……」が附近方便、「語諸作人、汝等勤作。……」が誡勧方便、「後復告言、咄男子。……」が加価方便、「好自安意。……」が安意方便、「汝常作時、……」が称嘆方便と規定される。

ここでは経文の具体的な解釈については、特に取り挙げるべきことはない。

(8)Ⅷ付財密化喩について

この譬喩は、『大品般若経』を意味するのであるが、『法華経』と『大品般若経』との比較や「五密」「頓漸」「権実四句義」「本末四句」など、教判に関する議論が多く展開されているが、譬喩の経文の具体的な解釈ではないので、詳しい説明は省略する。ここでは、『法華統略』に初出の「釈窮子始終有十痴義」（六一左上）という視点を考察する。十喩の中で、前の九喩が失で、Ⅹ委嘱家業喩が得であることはすでに述べたが、この失の中に全部で十痴があると言われる。順に紹介する。

「父に背いて去る」ことが第一痴、「還帰して門に住し、立ちて入らない」ことが第二痴、「父を見て識らず、謂いて父に非ずと為す」ことが第三痴、「重ねて父に背いて去る」ことが第四痴、「喚んでも来ない」ことが第五痴、「為めに是れ子なりと説くも、信を生じない」ことが第六痴、「人天の他家に住して客作する」ことが第七痴、「父喚ぶも、子と為りて来たらずして、而も父の為めに糞を除く」ことが第八痴、「父親、財を付せども、取らない」ことが第九痴、「為めに大法を説き、小心を陶練するも、猶お自ら求めない」ことが第十痴である。

(9)Ⅸ陶練小心喩について

この譬喩の「復経少時」については何の注釈も見られないが、次のX委嘱家業喩の冒頭の「父知子意漸已通泰」について「四調柔」を説いている。「四調柔」についてはすでに考察したが、第四の「他教」が諸方等経を指し、このIX陶練小心喩に対応する。

(10)X委嘱家業喩について

まず、「四調柔」の説明において、中道正観が強調されていることが注目される。すなわち、

四調柔とは、世間教、出世間教、自教、他教のことである。最初の二つの調柔は凡夫の有見を離れさせ、次の二つの調柔は二乗の空見を離れさせる。空見と有見の二見が消滅しそうで、中道の正観が生じそうである。それゆえ、『法華経』に至って、中道の経を説き、すぐに悟ることができる。とりもなおさず中［中道］によって観察を生じるのである。

四調柔者、世間教、出世間教、自教、他教也。初二調柔令離凡夫有見、次両調柔令離二乗空見。空有二見将滅、中道正観将生。故至法華中、為説中道之経、即便得悟。即是因中発観也。（六一左下）

とある。ここでは、空有の二見を捨てたところに中道正観が実現すること、『法華経』が「中道の経」と規定されていることが明らかにされている。

このX委嘱家業喩は『法華経』を意味するのであるが、『法華経』自身が「中道の経」とされているように、ここの経文の解釈においても、中道、正観が強調されている。たとえば、「而命其子」について「断常将滅、正観将生。即是子也」（同前）とあり、「親族」について「同行中道同行之流、名為親族也」（同前）とあり、「此是我子」について「是我正観子也」（六二右上）とあり、「我之所生」について「昔説中道経、今生正観子也」（同前）とある。

以上、『法華統略』における譬喩の思想的解釈を考察してきた。これを要するに、窮子が失った「郷」を中道と規定すること、窮子はその中道に背いて断常の二見を生起させて流浪すること、父は窮子を救済するために種々の教えを説き示すが、最後には中道の経である『法華経』を説き、窮子に中道正観を実現させること、が明らかにされた。このよ

うに中道をキーワードとして解釈がなされていることが『法華統略』の最も大きな特色である。

(1)『法華統略』巻四（続蔵一—四三—一・五四左下—五五右上）を参照。

(2)『法華義疏』巻第七、「踞師子床宝机承足者、宜就仏内外二徳釈之。外徳者、華厳経云、処蓮華蔵師子之坐、如踞師子床也。其地金剛、謂宝机承足也。内徳者、一乗以中道正観為体、不受断常、故云無畏。中道正観必履実相之境、如宝机承足也」（大正三四・五四七下）を参照。

(3)『法華玄論』巻第七、「第三明三化」（大正三四・四一七上）を参照。『法華義疏』巻第七、「三者諸仏菩薩有三種化。……」（同前・五四六上）を参照。

(4)前注（2）に引用した「一乗以中道正観為体、不受断常」を参照。

(5)『法華経』化城喩品、「是時十六菩薩沙弥知仏入室寂然禅定、各昇法座、亦於八万四千劫、為四部衆、広説分別妙法華経……」（大正九・二五中）を参照。

(6)『法華経』化城喩品、「第十六我釈迦牟尼仏、於娑婆国土、成阿耨多羅三藐三菩提」（同前・二五下）を参照。

(7)『法華統略』巻第四、「又有二時。初為子中途相失及漸還郷、是過去時。自爾已後名現在時」（続蔵一—四三—一・五五右上）を参照。

(8)『中観論疏』巻第八末、「今明中道涅槃不一不異不常不断。不見六道生死之異、亦不見涅槃滅六道為一。不一故不常、不異故不断」（大正四二・一二八上）を参照。

(9)本書の第二篇・第一章・第三節を参照。

(10)続蔵一—四三—一・五五左上—下を参照。

(11)大正三四・五四五中を参照。また、本書の第三篇・第三章・第二節を参照。

(12)続蔵一—四三—一・五五左下—五六右上を参照。

(13)『法華玄論』巻第七、「但父子相見、都有二本二迹。一者法身見諸菩薩大機已成、故示為舎那以化之。中止一城、家業不廃、即其事也。二者舎那成道時、見諸子唯有小機無有大機、故垂為釈迦以化之。脱珍御服著弊垢衣、即其事也」（大正三四・四一七中）、『法華義疏』巻第七、「此文始終具有三身。前言求子不得、即是法身、謂前時也。今是舎那身初成道時、化諸菩薩、未化二乗、名中止時。後脱珍御服著弊垢衣、為釈迦仏、化彼二乗、謂後時也」（同前・五四六中）を参照。『法華統略』では、舎那身を応身、釈迦仏を化身としている。

(14) 前注（3）を参照。

(15)『法華義疏』巻第七、「大意明悟一乗善根、凡有三品。一者下品善根去悟一乗理遠、如向国。中品善根去悟一乗理稍近、如到城。上品善根与理交接、如至舎也」（大正三四・五四七中）を参照。

(16)『法華玄論』巻第七、「第四明三世。八譬中初父子相失、是過去世事也。従見大機当発、一生応悟法華記作仏。始於頓止一城、竟第八譬、皆是現在時事也」（同前・四一七中）を参照。

(17)『法華玄論』巻第七、「第九明世出世。……第十（底本の「十第」を改める）明大小。……第十一明自他。……第十二明顕密。……」（同前・四一七中—下）を参照。

(18)『法華義疏』巻第七（大正三四・五五二中—下）を参照。『法華統略』の「密教」は、人天教を意味するVI冷水灑面喩から、諸方等経を意味するIX陶練小心喩までを指しているが、『法華義疏』では『般若経』・諸方等経を「密教」と規定している点、相違する。

(19)『法華玄論』巻第七、「第七明化得不得」（大正三四・四一七中）の条に関連した記述が見られる。

(20)『法華義疏』巻第七、「又四方者、除地獄畜生余四趣也」（同前・五四六上）を参照。

(21)『法華義疏』巻第七、「子漸還郷譬者、法種衆苦、楽求涅槃。故苦極有反源之義。故積習善根、漸有趣向大理。故名子漸還郷譬」（大正三四・五四五上）、同、「善根有三義故生。一者法種衆苦、而楽求涅槃。故苦極而求離」（同前・五四六上）を参照。

(22) 三輪については、『法華玄論』巻第一（同前・三六五上—下）を参照。

(23)「今於三因三縁中、但明一因。謂法種衆苦、楽求涅槃、故云加復窮困馳騁四方」（続蔵一—四三—一・五六左上—下）を参照。

第四章　智顗・灌頂『法華文句』において

第一節　問題の所在

本章は『法華経』信解品に説かれる長者窮子の譬喩に対する『法華文句』の解釈を考察するものである。『法華文句』が智顗の講説に基づくのではなく、灌頂が吉蔵の『法華玄論』『法華義疏』を参照し、下敷きにして、全編新たに書き下ろしたであろうこと、中には灌頂以降の後世の天台学徒の付加部分もあるかもしれないことなどが、平井俊榮氏によって解明された(1)。したがって、『法華文句』は智顗の著作というよりは、灌頂の著作として扱う方がふさわしいと思われるが、便宜的に智顗・灌頂の合作として扱う。

『法華文句』の信解品の注釈の冒頭部分に、吉蔵の『法華玄論』の説を二箇所引用し、それぞれ灌頂は批判を加えている。本論で考察するが、必ずしも妥当な批判であるとは評せないが、ここに灌頂の吉蔵の解釈に対する対抗意識を看取することは容易であろう。また、灌頂が吉蔵の『法華義疏』を参照した形跡も平井氏によって指摘されている。このように、吉蔵の法華経疏を参照しながら、それに対抗意識を燃やして、新たに信解品の譬喩を注釈した灌頂の注釈の内容を考察したいと考える。

第二節では、吉蔵の説の紹介とその批判について紹介する。第三節では、信解品の譬喩とその基づく方便品の説との関係、また、信解品の譬喩と譬喩品の火宅の譬喩との対応関係について考察する。第四節では、信解品の譬喩の詳細な分科を整理して表示し、法雲の分科、吉蔵の分科と比較考察する。第五節では、譬喩が具体的に何を意味しているかについての『法華文句』の解釈について、教判思想に焦点を絞って考察する。第六節では、『法華玄義』の教相玄義の部分において、信解品の譬喩が経典の説時の前後を定めるための経証として引用され重要な役割を果たしているので、そこにおける信解品の譬喩の解釈と『法華文句』における解釈との相違について考察する。

第二節　吉蔵の説の紹介と批判

『法華文句』は信解品の注釈にあたり、まずその冒頭において「有る人」の説を紹介している。すでに先学の指摘するとおり、これは吉蔵の『法華玄論』の説を引用したものであり、『法華文句』はこれを批判している。(2) まず、「有る人」の説を引用する。

ある人が言う。(信解とは)三法を信解することである。(三法とは)一往化、随逐化、畢竟化を意味する。昔、大乗を説くことを一往とし、大乗に背いて以後を随逐とし、父と子が互いに見ることを畢竟とする。さらにまた、人・天の善を一往とし、小乗を説いてから『法華経』までを随逐とし、『法華経』を説いて記別を獲得させることを畢竟とする。さらにまた、最初に(声聞乗・縁覚乗の)二乗を説くことを一往とし、(『般若経』において声聞が仏の代わりに菩薩に対して仏の教えを)移転して教えることを随逐とし、『法華経』を畢竟とする。さらにまた、移転して教えることを一往とし、方等(の教え)を経由することを随逐とし、一乗を悟ることを畢竟とする。さらにまた、『法華経』を説くことを一往とし、十地に至るまで常に教化することを随逐とし、(十地の後心＝成仏の直前の)金剛心に至ることを畢竟とする。さらにまた、(菩薩の)誓願を立てることを一往とし、中間を随逐とし、

成仏することを畢竟とする。

有人言、信解三法。謂一往化随逐化畢竟化。昔説大為一往、背大後為随逐、父子相見為畢竟。又人天善為一往、説小乗斉法華為随逐、説法華得記為畢竟。又初説二乗為一往、転教為随逐、法華為畢竟。又転教為一往、歴方等為随逐、悟一乗為畢竟。又説法華為一往、十地常教化為随逐、至金剛心為畢竟。又結僧那為一往、中間為随逐、得仏為畢竟。（大正三四・七九中。以下、本章における『法華文句』からの引用は頁・段のみを記す）

と。これは『法華玄論』巻第七の説(3)を抄略したもので、『法華玄論』の原文を参照しないと意味が明瞭でない点もある。吉蔵は仏の教化を三段階に分類し、一往化・随逐化・畢竟化の三化という概念を作った。言葉の意味としては、一往化は、最初のさしあたっての教化という意味であり、随逐化は一往化が成功しないので、仏が相手の衆生を追いかけて教化するという意味である。随逐とは、従い追うの意である。畢竟化は、随逐化の成果が上がり、最終的、究極的な教化をすることである。この説に対する『法華文句』の批判は「私に謂く」として述べられている。

秘かに考えると、多くの解釈が重なり合っており、玉の屑であって宝ではない。そもそも一往は本心ではなく、畢竟は中心的究極である。人・天（の教え）・（声聞乗・縁覚乗の）二乗を説くことを一往とするが、（それは）本心ではありえない。昔、大乗を説き、今、『法華経』を説くことが畢竟である。どうして一往と呼ぶのか。もし『法華経』が畢竟でありながら、改めて一往となるならば、人・天の一往もかえって畢竟となるであろう。そうならば、ひどくひっくり返った考えである。さらにまた、二乗が一往であるならば、（二乗の人の住み家である）草庵は破る必要がある。昔の大乗を一往とするならば、（衣の裏に縫って）付けた宝石もまた破る必要がある。もし一つは破り、もう一つは破らなければ、一つは一往であり、もう一つは一往でない。さらにまた、父と子とが互いに見ることが畢竟であるならば、前の畢竟によって当然一乗を悟るはずなので、後の畢竟はもはや役に立たなくなる。もし後の畢竟によってやっと一乗を悟るならば、前の畢竟は畢竟ではない。一節一節に妨げがあり、今、すべて採用しない。

私謂、諸解重畳、玉屑非宝。夫一往非本懐、畢竟是宗極。説人天二乗為一往、可非本懐。昔為説大今説法華箇是畢竟。那称一往。若法華畢竟而更成一往、人天一往還成畢竟、則大顚倒。又二乗是一往、草庵須破。昔大為一往、繋珠亦須破。若一破一不破、一是一往、一非一往。又父子相見是畢竟者、前畢竟応悟一、則後畢竟無復用。若後畢竟乃悟一、前畢竟非畢竟。節節有妨、今皆不用。(同前)

と。この『法華文句』の批判が必ずしも当を得ていないことは容易に分かる。吉蔵において種々の解釈が示されているのは、一往化、随逐化、畢竟化の三化を、釈尊の教えの展開、あるいは衆生の修行の深化を三段階に整理するための概念装置として利用しているからである。たとえば、畢竟化という概念も字義としては究極的な教えを意味するわけであるが、吉蔵においては、あくまでこの三化の適用される教えの範囲のなかにおける究極的な教えを意味するにとどまる。したがって、『法華文句』が三化の意味をそれぞれ固定して、吉蔵の柔軟な運用を持つ概念装置を批判しても、何ら説得力を持ち得ないのである。『法華文句』の吉蔵批判の妥当性を検討する重要な文なので、あえて長文を引用した。

次にもう一つの「有る人」の説を紹介している。

有人言、此品是迹。何者、如来成道已久、乃至中間中止亦是迹耳。(七九中―下)

ある人が言う。この(信解)品は迹である。どうしてかと言えば、如来が成道してから久しい時が経ち、乃至中間において、途中で(ある城市に)とどまることもまた迹であるからである。

と。これもまた吉蔵の『法華玄論』巻第七の説[4]である。これに対する『法華文句』の批判は次のとおりである。

私謂、義理乃然、在文不便。何者仏未説本迹、那忽予領。若未会三已応悟一。(七九下)

秘かに考えると、理論的にはそうであるが、(経の)文については都合がよくない。どうしてかと言えば、仏は(如来寿量品まで)まだ本迹を説かないので、どうして突然先取りして(本迹を)領解するのか。まだ三乗(の方便であること)を明らかにしないのに、一乗(の真実であること)を悟ってしまうようなものである。

と。この『法華文句』の批判はある程度の妥当性を持っていると言える。というのは、『法華文句』の言うように、如

来寿量品において釈尊は今世ではじめて成仏したのではなく、五百塵点劫の昔に成仏したという、いわゆる釈尊の久遠実成が明かされる。したがって、如来寿量品に至ってはじめて釈尊の本地が明かされ、そして本地が明かされることによって当然垂迹も明かされることになるのである。迹はもと足跡の意であり、その原意から引伸して、本地から現われる具体的な仏の姿、教化などを意味するようになった。ここでは仏身について本身と迹身に分けているのである。迹は本の迹であるから、本が明らかにされなければ、迹が迹であることも秘密に覆われている。信解品の段階では、この釈尊の本身が明かされていないのであるから、『法華文句』の批判するように、信解品の譬喩に釈尊の本身・迹身が寓されているという吉蔵の解釈には批判の余地があると思われる。しかし、『法華文句』も理論的な視点に立てば、吉蔵の説のとおりであると認めているように、吉蔵が如来寿量品の立場から信解品の立場を迹と規定しても、全面的に間違いということではないし、そのような解釈も十分可能である。したがって、結論的には、この『法華文句』の吉蔵批判はあまり重要な指摘であるとは思われない。

第三節　方便品・譬喩品との対応

『法華文句』は信解品の譬喩について大きく五段に分け（父子相失譬・父子相見譬・追誘譬・委知家業譬・付家業譬）、信解品から近い火宅の譬喩、遠い方便品の法説との対応関係について明かしている。(5) ただし、第四の委知家業譬と第五の付家業譬を合わせて一つの領付家業譬とする場合のあることを述べ、(6) 実際の随文解釈では、そのようにしているので、後に掲げる分科表ではそれに従う。

さて、信解品の譬喩と方便品の法説・火宅の譬喩との対応関係を表示したいと思うが、はじめに、方便品の末尾にある偈の中の最後の四十三行半の偈を五段（実は大きく二段に分けられ、さらに後段が細かく四段に分けられる）に分けたものの下に、それぞれに対応する譬喩品の火宅の譬喩の五段（火宅の譬喩も大きく総譬と別譬の二段に分けられ、さらに別譬

が四段に分けられる）を配する。(7)

方便品　　　　　　　　　　　　　　　　　譬喩品

1「今我亦如是……皆令得歓喜」（大正九・九中・二一行—二四行）……「若国邑聚落……在此宅中」（総譬。一二中・一三行—一九行）

2「（舎利弗当知）我以仏眼観……而起大悲心」（二五行—下・三行）……「長者見是大火……無求出意」（別譬の第一・長者見火譬。一九行—二三行）

3「我始坐道場……我常如是説」（四行—一〇上・九行）……「（舎利弗）是長者作是思惟……争出火宅」（別譬の第二・捨机用車譬。二三行—下・一三行）

4「（舎利弗当知）我見仏子等……悉亦当作仏」（一〇—二一行）……「是時長者見諸子等……非本所望」（別譬の第三・等賜諸子大車譬。一三行—一三上・一行）

5「如三世諸仏……自知当作仏」（二二行—中・二〇行）……「（舎利弗）於汝意云何……如汝所言」（別譬の第四・長者無虚妄譬。二行—一一行）

次に、信解品の譬喩の五譬と方便品の五段・火宅の譬喩の五譬（総譬と別譬の四譬）との対応関係を図示する。

I父子相失譬……………方便品の1・火宅の譬喩の総譬
II父子相見譬……………方便品の2・火宅の譬喩の別譬の第一（長者見火譬）
III追誘譬……………………方便品の3・火宅の譬喩の別譬の第二（捨机用車譬）
IV委知家業譬……………対応するものが無い
V付家業譬…………………方便品の4・火宅の譬喩の別譬の第三（等賜諸子大車譬）

信解品の「IV委知家業譬」に対応するものが方便品の偈と火宅の譬喩の中にはないとされるが、この点について、『法華文句』は、

これは上の近いもの［火宅の譬喩］・遠いもの［方便品の偈］とを領解するものではない。かえって、後から追いかけて、（『維摩経』などの）方等経の（二乗の人に対する）弾呵や『大品般若経』の（声聞が仏の代わりに菩薩に対して仏の教えを）移転して教える意を取り挙げるだけである。

此非領上近遠、乃追取方等弾呵大品転教意耳。（八〇中）

と述べている。つまり、「Ⅳ委知家業譬」は『維摩経』などの方等経や『大品般若経』を譬喩の中に取り込んだものであることを明かしている。類似の解釈は法雲『法華義記』にも見られる。(8)

また、信解品の譬喩には、方便品の5・火宅の譬喩の別譬の第四（長者無虚妄譬）に対応するものがない。この問題については、法雲『法華義記』や吉蔵『法華義疏』は問題として対象化し解説していたが、(9)『法華文句』にはとくに説明はなされていない。

第四節　譬喩の分科

一　『法華文句』の分科

法雲の『法華義記』は信解品の譬喩を九譬に分け、吉蔵の『法華義疏』は十譬に分けているが、灌頂は五譬に分けた。また、既述のとおり、随文解釈では第四の委知家業譬と第五の付家業譬とを合わせて一つの領付家業譬としており、ここではそれに従った。分科表の中の段落の名称の下に（　）の付いているものは、別の箇所で（　）内の名称も使われていることを意味する。分科表を掲げた後、法雲の『法華義記』の分科と吉蔵の『法華義疏』の分科との異同について考察する。

Ⅰ父子相失譬

1「子、父に背いて去る」

①「父に背いて去る」

譬若有人年既幼稚、捨父逃逝、久住他国、或十二十至五十歳。

②「本に向かいて還る」（または「国に向かいて還る」）

年既長大、加復窮困。馳騁四方以求衣食。漸漸遊行、遇向本国。

2「父、子を求めて中ごろ止まる」（または「求子中止譬」）

①「父、子を求むるに得ず」

其父先来求子不得。

②「中ごろ一城に止まる」

中止一城。其家大富、財宝無量。金銀瑠璃珊瑚虎珀頗梨珠等、其諸倉庫悉皆盈溢。多有僮僕臣佐吏民、象馬車乗牛羊無数。出入息利、乃遍他国、商估賈客亦甚衆多。

3「子、遇（たまた）ま本に到る」（または「子、父の城に到る」）（または「子還近父譬」）

①「城に到るの由」（または「衣食を求む」）

時貧窮子遊諸聚落、経歴国邑、

②「父の城に到る」

遂到其父所止之城。

4「父憂念子譬」

①「子を失うの苦を念ず」

父毎念子、与子離別五十余年、而未曾向人説如此事。但自思惟、心懐悔恨。自念、老朽多有財物。金銀珍宝倉庫盈溢、無有子息。一旦終没、財物散失、無所委付。是以慇懃毎憶其子。

②「子を得るを楽と為すを念ず」

復作是念、我若得子委付財物、坦然快楽無復憂慮。

II父子相見譬

1「子、父を見る」

①「父を見るの由」

世尊。爾時窮子傭賃展転、遇到父舎。

②「父を見るの処」

住立門側、

③「父を見るの相」

遙見其父踞師子床宝机承足、諸婆羅門刹利居士皆恭敬囲繞。以真珠瓔珞価直千万荘厳其身。吏民僮僕手執白払、侍立左右。覆以宝帳垂諸華幡、香水灑地散衆名華、羅列宝物出内取与。有如是等種種厳飾、威徳特尊。

④「畏避を生ず」

窮子見父有大力勢、即懐恐怖、悔来至此。竊作是念、此或是王、或是王等。非我傭力得物之処。不如往至貧里肆力有地衣食易得。若久住此、或見逼迫強使我作。作是念已、疾走而去。

2「父、子を見る」

①「父、子を見る処」

時富長者於師子座、

②「子を見て便ち識る」

見子便識、

③「子を見て歓喜す」

心大歓喜、

④「子を見て願に適う」

即作是念、我財物庫蔵今有所付。我常思念此子、無由見之。而忽自来。甚適我願。我雖年朽、猶故貪惜。

III追誘譬

1「傍人を遣わして追わしむ」

①「(上の勧門を領す)」

a「上の勧門の擬宜を領す」

即遣傍人、急追将還。爾時使者疾走往捉、

b「上の勧門の無機を領す」

窮子驚愕、称怨大喚、我不相犯、何為見捉。

②「(上の誡門を領す)」

a「上の誡門の擬宜を領す」

使者執之愈急、強牽将還。

b「上の誡門の無機を領す」

于時窮子自念、無罪而被囚執。此必定死。転更惶怖、悶絶躄地。

③「併せて勧誡の化を息むるを領す」

a「化を息むるを思惟す」

ア「大志の弱きを知る」

父遙見之、而語使言、不須此人。勿強将来。

イ「小志の強きを知る」

以冷水灑面令得醒悟、莫復与語。

b「化を息むるを釈す」

所以者何。父知其子志意下劣、自知豪貴為子所難、審知是子、而以方便不語他人云是我子。

c「正しく化を息む」

使者語之、我今放汝。随意所趣。

d「化を息めて宜しきを得」

窮子歓喜得未曾有。従地而起、往至貧里以求衣食。

2「二人を遣わして誘わしむ」

①「教を斉りて頌す」

a「上の擬宜を頌す」

爾時長者将欲誘引其子、而設方便、密遣二人形色憔悴無威徳者。汝可詣彼徐語窮子、此有作処。倍与汝直。窮子若許、将来使作。若言欲何所作、便可語之、雇汝除糞。我等二人亦共汝作。

b「上の子の先心に機有るを知るを頌す」

時二使人即求窮子、既已得之、

c「上の三車の希有を歎ずるを頌す」

具陳上事。

d「上の願に適い争いて火宅を出ずるを頌す」

爾時窮子先取其価、尋与除糞。其父見子、愍而怪之。

②「意を取りて頌す」

a「先に権智を以て久しく擬宜せんと欲す」

又以他日於窓牖中、遙見子身

b「久しく方便は是れ其の玩好なるを知る」

羸痩憔悴糞土塵坌汚穢不浄。

c「久しく須らく三車を歎ずべきを知るを領す」

即脱瓔珞細軟上服厳飾之具、更著麁弊垢膩之衣。塵土坌身、右手執持除糞之器、状有所畏、

d「親しく子に作すを教え、久しく願に適いて受行するを知る」

ア「作人に語る譬」

語諸作人、

イ「勤作して懈息することを得ること勿からしむる譬」

汝等勤作、勿得懈息。以方便故得近其子。

ウ「咄男子、復た余去すること勿かれの譬」

後復告言、咄男子。汝常此作、勿復余去。当加汝価。諸有所須瓮器米麵塩醋之属、莫自疑難。亦有老弊使人須者相給。

エ「安慰譬」

好自安意。我如汝父。勿復憂慮。

オ「五過無きの譬」

所以者何。我年老大、而汝小壮。汝常作時、無有欺怠瞋恨怨言。都不見汝有此諸悪如余作人。自今已後、如所生子。

カ「即時に長者、字づけて以て子と為すの譬」

即時長者更与作字、名之為児。

キ「教えて常に糞を除かしむるの譬」
爾時窮子雖欣此遇、猶故自謂客作賤人。由是之故、於二十年中常令除糞。

IV 領付家業譬
1 領家業譬
①「相い体信す」
a「体信を明かす」
過是已後、心相体信、入出無難。
b「猶お本位に居す」
然其所止、猶在本処。
②「命じて業を領せしむ」
a「家事を知むるを命ず」
ア「時節を明かす」
世尊。爾時長者有疾、自知将死不久、
イ「正しく家事を知むるを命ず」
語窮子言、我今多有金銀珍宝倉庫盈溢。其中多少所応取与、汝悉知之。
ウ「誡しめて我が心を体せしむ」
我心如是。当体此意。所以者何。今我与汝便為不異。
エ「漏失せしむること無きを勅す」
宜加用心無令漏失。
b「命を受けて領知す」

ア「正しく命を受けて領知す」
爾時窮子即受教勅、領知衆物金銀珍宝及諸庫蔵、
イ「悕取無し」
而無悕取一飡之意。
ウ「未だ劣心を捨てず、猶お本処に居す」
然其所止、故在本処。下劣之心亦未能捨。
エ「先の心を鄙棄し大道を求めんと欲して、大機発す」
復経少時、父知子意漸已通泰成就大志自鄙先心、

2付家業譬
①「業を付す」
a「業を付す時」
臨欲終時、
b「子に命じて衆を聚めて証を為す」
而命其子、幷会親族国王大臣刹利居士、皆悉已集。即自宣言、
c「父子を結会す」
諸君当知。此是我子。我之所生。於某城中捨吾逃走、伶俜辛苦五十余年。其本字某、我名某甲。昔在本城、
懐憂推覓。忽於此間遇会得之。此実我子。我実其父。
d「正しく家業を付す」
今我所有一切財物、皆是子有。先所出内、是子所知。
②「歓喜す」

世尊。是時窮子聞父此言、即大歓喜得未曾有、而作是念、我本無心有所希求。今此宝蔵自然而至。

適宜分節して、灌頂の分科を法雲のそれと比較する。

二　法雲『法華義記』の分科との比較

(1)法雲は父子相失譬・父子相見譬・呼子不得譬・呼子得譬・教作人譬・付財物譬・見子長大譬・付家業譬・子歓喜譬の九譬に分類しているが、『法華文句』の分科表では四譬に分類している。両者の分科を比較対照すると、『法華文句』のⅠ父子相失譬とⅡ父子相見譬は、法雲のⅠ父子相失譬とⅡ父子相見譬とまったく対応している。段落の名称まできわめて類似している。ただ相違する点は、『法華文句』のⅠ父子相失譬の1の②の「年既長大、加復窮困。馳騁四方以求衣食」が、法雲では前の①の段に組み込まれていることと、『法華文句』のⅡ父子相見譬の1の①の「遇到父舎」が、法雲では後の②の段に組み込まれていることだけである。

(2)『法華文句』のⅢ追誘譬は、法雲のⅢ呼子不得譬、Ⅳ呼子得譬、Ⅴ教作人譬の一部と対応している。『法華文句』のⅢ追誘譬は1、2に分けられているが、その1が法雲のⅢ呼子不得譬に対応している。『法華文句』はこの段を①、②、③の三段に分けているが、この三分することと、区切り方は法雲とまったく同じである。ただし、『法華文句』は①、②をそれぞれa、bに二分しており、その点は法雲と共通であるが、法雲では『法華文句』のa、bに当たる段をさらに二分している点が異なる。つまり、法雲の分科の方が詳密である。また、『法華文句』は③をa、b、c、dの四段に分けているが、法雲ではこの段をまず二段に分けた上で、さらにそれぞれを二分している点が異なる。また、『法華文句』はaをア、イに二分しているが、法雲は一括している。この点は、『法華文句』の分科の方が詳密である。

(3)『法華文句』のⅢ追誘譬の2は①、②に二分され、その①が法雲のⅣ呼子得譬と対応し、②が法雲の教作人譬の一部と対応する。『法華文句』は①をa、b、c、dの四段に分けているが、法雲は二段に分けた上で、それぞれをさらに四分している。つまり、法雲の分科の方が詳密である。具体的には、『法華文句』のaが法雲の1の①、②、③に対

応し、『法華文句』のbが法雲の1の④と2の①に対応し、『法華文句』のcが法雲の2の②に対応し、『法華文句』のdが法雲の2の③、④にそれぞれ対応している。

(4)『法華文句』のⅢ追誘譬の②は、すでに述べたように法雲の教作人譬の一部と対応している。一部と言うのは、法雲のⅤ教作人譬は、『法華文句』のⅣ領付家業譬の1領家業譬の①までを含んでいるからである。『法華文句』は②をa、b、c、dの四段に分けており、dをさらにア、イ、ウ、エ、オ、カ、キの七段に分けている。法雲はⅤ教作人譬を1、2、3に三分し、さらに1を①、②、③に分け、さらにそれぞれを三分している。2については①、②、③、④に四分し、3についても段落名はないが、①、②、③、④に四分している。法雲はきわめて詳密な分科を施しているのである。『法華文句』のa、bは、法雲の1の①に対応している。『法華文句』のaの「遙見子身」は法雲では後の文と一括されている点が異なる。『法華文句』のcは、法雲の1の②に対応している。『法華文句』のdは、法雲の2の①、②、③、④と3の①、②、③に対応している。『法華文句』のdが七分され、法雲の分科でも同じくこの範囲は合わせると七段に分けられているが、経文の区切り方はかなり相違する。

(5)『法華文句』のⅣ領付家業譬は1領家業譬と2付家業譬の二段に分けられている。すでに指摘したように、これを第四の譬喩と第五の譬喩とする場合もあるが、ここでは合わせてⅣ領付家業譬としたのである。『法華文句』の1領家業譬は①、②に二分されているが、すでに述べたように、その①は、法雲のⅤ教作人譬の3の④に対応している。『法華文句』の②はa、bに二分され、それぞれがさらにア、イ、ウ、エの四段に分けられている。『法華文句』の②のaとbのア、イ、ウとが法雲のⅥ付財物譬に対応し、『法華文句』のbのエが法雲のⅦ見子長大譬に対応している。法雲のⅥ付財物譬は1、2に二分され、それぞれがさらに①、②、③の三段に分けられている。さらに細かく対応を見ると、『法華文句』のaのア、イは法雲の1の①、②に対応し、『法華文句』のウ、エは法雲では合わせられて③に対応している。したがって、ここは『法華文句』の分科の方が細かい。『法華文句』のbのアは法雲では二分されて2の①、②に対応している。逆に『法華文句』のbのイ、ウは法雲では合わせられて2の③に対応している。

(6)すでに述べたように、『法華文句』のｂのエは法雲のⅦ見子長大譬に対応している。法雲はこの譬喩を『維摩経』の説法を指すものと考え、これを重視して、短い経文ではあるが、独立の譬喩として取り挙げたのである。
(7)『法華文句』の2付家業譬は①、②に二分され、その①が法雲のⅧ付家業譬に対応し、②が法雲のⅨ子歓喜譬に対応している。『法華文句』は①をａ、ｂ、ｃ、ｄの四段に分けているが、法雲のⅧ付家業譬の1、2、3、4にそれぞれ対応している。ただし、『法華文句』のｂの「即自宣言」が、法雲では後の文に組み込まれている点が異なるだけである。
(8)すでに述べたように、『法華文句』の②は法雲のⅨ子歓喜譬に対応している。法雲は最後に子の歓喜する部分に対しても独立の譬喩を立てたのである。

以上、『法華文句』の分科は法雲の分科の影響を大きく受けたものであると考えられる。また、段落の名称については改めて比較はしなかったが、両者を対照すれば、その類似点の多さにすぐ気づくであろう。『法華文句』は信解品の譬喩の全体を四譬に分類したが、もう少し独立の譬喩を多く立てた方が譬喩の流れを理解するためには便利ではないかと思われる。『法華文句』は法雲のようなあまりに詳密な分科を嫌ったのかもしれないが、分科表を見ればすぐに分かるように、実際には『法華文句』も四譬の内容を詳密に分けるより仕方がなかったことを思うと、よりいっそうそのように感じる。また、『法華文句』のⅢ追誘譬の段落の名称には、信解品の譬喩に基づく名称ではなく、火宅の譬喩との対応関係に基づく名称が法雲の場合以上に目立つが、注釈としては信解品の譬喩に基づく名称の方が望ましいであろう。

三　吉蔵『法華義疏』の分科との比較

適宜分節して、『法華文句』の分科を吉蔵のそれと比較する。

(1)法雲が九譬に分類しているのに対して、吉蔵は初為父子譬・中途相失譬・子漸還郷譬・父子相見譬・喚子不得譬・冷水灑面譬・誘引還家譬・付財密化譬・陶練小心譬・委嘱家業譬の十譬に分類している（冷水灑面譬を喚子不得譬の中に

組み込んで、九譬にする場合もある）。まず、『法華文句』のⅠ父子相失譬は、吉蔵のⅠ初為父子譬・Ⅱ中途相失譬・Ⅲ子漸還郷譬に対応している。吉蔵は、法雲の分科とも異なって、譬喩の冒頭の短い経文を三譬に分類した独特の分科を試みたので、この範囲に関しては、『法華文句』の分科は法雲のそれと類似しているのである。『法華文句』の1の①の「譬若有人年既幼稚」が、吉蔵のⅠ初為父子譬に対応し、『法華文句』の1の①の「捨父逃逝、久住他国。或十二十至五十歳。年既長大、加復窮困」が、吉蔵のⅡ中途相失譬に対応し、『法華文句』の1の②の「馳騁四方以求衣食。漸漸遊行、遇向本国」以下が、吉蔵のⅢ子漸還郷譬に対応している。

（2）『法華文句』の1の②の「馳騁四方以求衣食。漸漸遊行、遇向本国」以下の分科は、吉蔵のⅢ子漸還郷譬の分科と経文の区切りがほとんど一致している。ただし、『法華文句』の2の②の「中止一城」が、吉蔵では前の経文に組み込まれていることと、『法華文句』の2に対応する部分に対して、吉蔵はさらに詳密な分科を施していることとが相違する。

（3）『法華文句』のⅡ父子相見譬は、吉蔵のⅣ父子相見譬とまったく対応している。経文の区切りもほとんど一致している。ただし、『法華文句』の1の①、②が吉蔵では合わせられていること、『法華文句』の2の③、④が吉蔵では合わせられていること、『法華文句』の④が吉蔵ではさらに三分されていることとが相違する。

（4）『法華文句』のⅢ追誘譬は、吉蔵のⅤ喚子不得譬、Ⅵ冷水灑面譬、Ⅶ誘引還家譬の一部と対応している。『法華文句』のⅢ追誘譬は1、2に分けられているが、その1が吉蔵のⅤ喚子不得譬、Ⅵ冷水灑面譬に対応している。もっとも、すでに述べたように、Ⅵ冷水灑面譬を別立させない場合もある。ここではそれに従う。『法華文句』は1の段を①、②、③の三段に分けているが、吉蔵はⅤ喚子不得譬を1、2に二分している。具体的には、『法華文句』の1の①、②を吉蔵は1とし、『法華文句』の③を吉蔵は2としている。したがって、この範囲の構成については、両者の間に相違があるが、経文の区切り方に関しては、『法華文句』の③のaまでが、吉蔵のそれと完全に一致している。『法華文句』の③のb、c、dが、吉蔵ではそれぞれがさらに二分され、分科がより詳密になっているのである。

（5）『法華文句』のIII追誘譬の2は、すでに述べたように吉蔵のVII誘引還家譬の一部と対応している。一部と言うのは、吉蔵のVII誘引還家譬は、『法華文句』のIV領付家業譬の1領家業譬の①までを含んでいるからである。『法華文句』の2は①、②に二分され、それぞれがさらにa、b、c、dの四段に分けられている。吉蔵では、『法華文句』の①、②にまったく対応一致して、1、2に二分され、それぞれがまた①、②、③、④に四分されている。ただし、この四分は両者の間で、経文の区切り方が異なる。具体的に言えば、『法華文句』のaが吉蔵の①、『法華文句』のb、cが合わせられて吉蔵の②、『法華文句』のdの「爾時窮子先取其果、尋与除糞」が吉蔵の③、『法華文句』のdの「其父見子、愍而怪之」が吉蔵の④にそれぞれ対応している。

（6）『法華文句』のIII追誘譬の2の②のa、bが吉蔵のVII誘引還家譬の2の①、『法華文句』のcが吉蔵の②、『法華文句』のdの一部が吉蔵の③にそれぞれ対応している。ただし、吉蔵の②はさらに二分されている。また、『法華文句』のdはア、イ、ウ、エ、オ、カ、キの七段に分けられているが、アからキに対応する吉蔵の③はa、b、c、dに四分されている。具体的に言えば、『法華文句』のア、イが吉蔵のa、『法華文句』のウが吉蔵のb、『法華文句』のエとオの「所以者何。我年老大、而汝小壮」が吉蔵のc、『法華文句』のオの「汝常作時」からカまでが吉蔵のdにそれぞれ対応している。また、『法華文句』のキとIV領付家業譬の1領家業譬の①とが、吉蔵の④に対応している。

（7）『法華文句』のIV領付家業譬の1領家業譬の②は、ほぼ吉蔵のVIII付財密化譬とIX陶練小心譬とX委嘱家業譬の一部に対応している。『法華文句』のIV領付家業譬の1領家業譬の②はa、bに二分され、それぞれがさらにア、イ、ウ、エの四段に分けられている。一方、吉蔵のVIII付財密化譬は①、②に二分されている（②はさらにa、bに二分されている）。『法華文句』のaのアが吉蔵の①、『法華文句』のイ、ウ、エが吉蔵の②に対応し、さらに『法華文句』のイが吉蔵の②のa、『法華文句』のウ、エが吉蔵の②のbに対応している。

『法華文句』のIV領付家業譬の②のbのアが吉蔵の①、『法華文句』のイ、ウが吉蔵の②に対応している。『法華文句』のエの「復経少時」は吉蔵のIX陶練小心譬に対応している。吉蔵がわずか四文字の部分を独立の譬喩と

して立てたのは、これに『維摩経』などの方等経の説法を読み取り、それを重視したからである。

(8)『法華文句』のエの「父知子意漸已通泰成就大志自鄙先心」とⅣ領付家業譬の2付家業譬とが、吉蔵のⅩ委嘱家業譬に対応している。『法華文句』のエの「父知子意漸已通泰成就大志自鄙先心」が、吉蔵のⅩ委嘱家業譬が1、2、3に三分される中の1に対応している。吉蔵は1をさらに二分している。『法華文句』の2付家業譬が①、②に二分され、①が吉蔵のⅩ委嘱家業譬の2、②が3にそれぞれ対応している。『法華文句』の①はa、b、c、dに四分され、それぞれ吉蔵の2の①、②、③、④にほぼ対応している。ただ、『法華文句』のbの「即自宣言」が吉蔵では後の段に組み込まれている相違があるだけである。また、『法華文句』のcに当たる部分は吉蔵ではさらに二分されている。

以上、『法華文句』の分科は法雲の分科の影響ばかりでなく、吉蔵の分科との共通点も多かったことが判明した。もっとも、吉蔵は法雲以上に詳密な分科を施しているので、『法華文句』の分科よりはいっそう詳密であることになる。信解品の譬喩の分科に関しては、法雲、吉蔵、そして『法華文句』の実際上の著者である灌頂が他の影響をまったく受けずに独立に作業を行なっても、結果として分科に多くの共通点が現われることはあり得ることである。短い経文であるし、譬喩にはそれ自体にいくつかの大きな話の切れ目があるから、それも当然なことである。ところで、実際には灌頂が法雲、吉蔵の分科を知っていたはずであるから、この場合はどうであろうか。独立の経疏を執筆するということは、他の経疏との違いを際だたせる必要があるので、他の経疏を参考にしたにしても、独自の創意工夫を凝らさなければならなかったであろう。灌頂の場合は、法雲や吉蔵がいくつかの譬喩に細分化している箇所をⅢ追誘譬として一括している点、また、法雲は「過是已後、心相体信、入出無難。然其所止、猶在本処」をⅤ教作人譬に組み込み、吉蔵も同文をⅦ誘引還家譬に組み込んでいるのに対して、灌頂は同文をⅣ領付家業譬の中に組み込んでいる点、また、法雲が「復経少時、父知子意漸已通泰成就大志自鄙先心」をⅦ見子長大譬として独立させ、同じく吉蔵が「復経少時」をⅨ陶練小心譬として独立させたのに対して、灌頂はこれをⅣ領付家業譬の1領家業譬の末尾に組み込んで、独立させなかった点などに、灌頂の分科の特徴があると思われる。なぜ、灌頂はそのような独自の分科を示したかという問題は、彼の信解品

の譬喩の思想的解釈と密接な関係を持つものであるから、これは次節の課題である。

第五節　譬喩の思想的解釈

信解品の譬喩に対する『法華文句』の思想的解釈を考察するが、とくに焦点を譬喩と教判思想との関係に絞って考察する。適宜分節する。

(1)Ｉ父子相失譬について

(イ)まず、1の①の「或十或二十至五十歳」について、

昔、大乗の子と父（との関係）を結んだ。すぐにまた（大乗の）理解を失って五道に流浪した。

昔結大乗子父。尋復失解、流浪五道。(八〇中)

と述べている。ここで、重要なことは、「昔、大乗の子と父（との関係）を結んだ」という指摘である。譬喩の名称は、父子が別離して互いに相手を失うことを意味しているが、そもそもはじめに父子の関係がなくてはならない。そこで、道生は四大声聞が過去の二万の仏のもとで釈尊の教化を受けたことを指摘し、法雲も衆生が過去の二万億の仏のときに大乗の教化を受けたことを指摘し、吉蔵はそのことを強調するために、わざわざ1の①の冒頭「譬若有人年既幼稚」を独立の譬喩、初為父子譬として立てたほどであり、やはり過去世において釈尊と衆生との間に大乗の教化の事実があることを指摘した。(10)『法華文句』も、先行する注釈家と同様に、昔の大乗の教化の事実を指摘したのである。『法華文句』はここで、昔とは具体的にいつのことなのかについて発言していない。吉蔵もそれについて言及していなかったが、実は『法華文句』はIII追誘譬の1の③のｂの趣旨を明かすなかで、「明らかに、二万億の仏のもとで悟りを求める心を生じたことがあるので、まったく大乗の機がないわけではないことが分かる」(「審知二万億仏所曾発道心非都無大機也」八四上)と述べているので、道生や法雲と同じ理解を示していることが分かる。これは『法華経』譬喩品において、釈尊

が過去世において二万億仏のもとで舎利弗を教化したことがあることを述懐した文に基づくものである。[11]

1の①の「警若有人」について、「二乗人を警える」(「警二乗人」八〇下)とあるから、過去世において大乗の教化を受けた声聞・縁覚の二乗はほどなく大乗の理解を失って、五道に輪廻する。このような輪廻の苦の体験が、仏の慈悲に関わり、仏の慈悲を誘発することを指摘している。[12] ただし、『法華文句』は五道の中の人天の善は仏を感じるきっかけとはならないことを強調し、[13] 1の②の「四方」を法雲が人の因果・天の因果と解釈していることを批判し、「四方」を声聞乗の内容である四諦であると規定している。[14]

(ロ) 2の②の「中止一城」について、

今、方便有余土を取って「国」とする。同居土、実報土の二つの間にあるのを「中」とする。有余涅槃を「城」とする。この涅槃にとどまることを「止」と名づける。ここにいることを「家」とする。勝劣の二つの応を生じる。劣応身は声聞に応じ、勝応身は菩薩に応じる。(須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢・辟支仏の)五人が通惑[見思惑]を断ち切れば、同じくその国土[方便有余土]に生まれて、みな菩薩となる。仏は勝応身によってこれらに応じる。もっぱら大乗の家業を教えて修学させ、中ごろここ[方便有余土]にとどまって、同居土の子の機を伺い求める。

今取方便有余土為国。在同居実報両間為中。有余涅槃為城。住此涅槃名止。処此為家。起勝劣両応。劣応応声聞、勝応応菩薩。五人断通惑者、同生其土、皆為菩薩。仏以勝応応之。純以大乗家業訓令修学、中止於此、伺覓同居子機。(八一上―中)

とある。天台教学における四土(凡聖同居土・方便有余土・実報無障礙土・常寂光土)の概念の中の方便有余土に仏がとどまることを意味すると解釈している。天台教学では、法身・報身・応身の三身のうち、報身を自受用報身と他受用報身とに二分し、第三の応身を劣応身とするのに対して、他受用報身を勝応身とする。したがって、ここではもっぱら菩薩(初地以上の菩薩)を教化する他受用報身=勝応身が方便有余土にとどまって、凡聖同居土(これには浄土と穢土があ

るが、ここでは穢土である娑婆世界を指す）の二乗の機を観察することを意味する。

そして、この勝応身の取り巻きを譬える「多有僮僕臣佐吏民」について、「僮僕」は二乗、通教の菩薩、別教の三十心（十住、十行、十廻向）を譬え、「臣」は別教と円教の十地を譬え、「佐」は円教の十向（十廻向）を譬え、「吏」は円教の十行を譬え、「民」は円教の十住を譬えると解釈している。[15] また、「象馬車乗牛羊無数」については、天台教学における観法を適用して、「象」は円教の大乗を運ぶ一心三観を譬え、「馬」は別教の大乗を運ぶ次第三観を譬え、「牛」は通教等の大乗を運ぶ即空析空観を譬え、「鹿羊等」は二乗の法（蔵教に当たる）を運ぶ析法観自行を譬えると解釈している。[16]

(2) II 父子相見譬について

(イ) 1の①について、

苦を厭い楽を喜び、食味にたとえられる道理を深く尋ねることを経由して、しだいに修行を積み重ねて、とうとう出世の善根を実現するので、「傭賃展転」と言う。この（出世の）善根によって仏の慈悲を発動させることができるので、「遇到父舎」と言う。「父」は成道後の法身を譬え、「舎」は無制約の慈悲を譬える。

由厭苦欣楽推求理味、漸漸積習遂成出世善根、故言傭賃展転。以此善根能扣仏慈悲、故言遇到父舎。父喩道後法身、舎喩無縁慈悲。（八二中）

とある。これによれば、二乗は五道に輪廻する中で、出世の善根を実現することによって、とうとう仏の応現を発動させることができる。したがって、II 父子相見譬の段階の父は、この娑婆世界という凡聖同居土に応現した仏であり、とくに、ここの父は菩提樹下で成道した直後の法身とされる。

(ロ) 1の③の「踞師子床」について、

円かに報いられた法身は空の理に身を落ち着け、また（見思惑の）通惑と（塵沙惑と無明惑の）別惑の二つの惑や（煩悩魔・陰魔・死魔・他化自在天子魔・無常魔・無楽魔・無我魔・無浄魔の）八魔などの恐れがないので、「踞師

子床」と言う。『華厳経』に第一義空、四無所畏を説くことを「床」とする。
円報法身安処空理、無復通別二惑八魔等畏、故云踞師子床也。華厳説第一義空四無所畏為床也。（同前）

とある。ここで、『華厳経』に言及されていることに注意したい。また、「諸婆羅門刹利」について、
勝応身は菩薩に応じる。とりもなおさず盧舎那の尊く徳ある身のことであり、大乗の機の発動させる仏である。劣応身は（声聞・縁覚の）小乗に応じる。一丈六尺の破れた衣を着た仏は、小乗の機の発動させる仏である。今の経［『法華経』］は（仏身の）常住という醍醐味を明かす点で『涅槃経』と等しく、法身円頓（を明かす）点で『華厳経』と等しい。譬えられる「長者威徳侍衛刹利婆羅門恭敬囲遶」はすべて『華厳経』の中の眷属を指し、すべて相違はないのである。説く教えの特徴はかの『華厳経』に明かすとおりであり、もはや相違はない。
勝応応菩薩。即盧舎那尊徳身、大機所扣者也。劣応応小乗。丈六弊衣小機所扣者也。今経明常住醍醐与涅槃等、法身円頓与華厳等。所譬長者威徳侍衛刹利婆羅門恭敬囲遶、悉指華厳中眷属、皆無異也。所説法相如彼所明、亦復無別。（八二中―下）

とある。ここに明らかなように、大機が発動させる勝応身と小機が発動させる劣応身の二種が区別される。前者は盧舎那仏で、後者は釈迦仏を指す。天台教学では、法身を毘盧舎那、報身を盧舎那、応身を釈迦と呼ぶ。二乗に大機と小機の二面性があるので、このような区別を指摘するのである。[17]また、ここの父の取り巻きを『華厳経』の眷属と同じであると言っている。
また、「威徳特尊」について、舎那の仏を指すことを明らかにしている。[18]
また、1の④の「此或是王、或是王等」について、
また次に勝応身は長者を譬える。長者はとりもなおさず報身仏を表わす。それゆえ「王等」である。法身は報（身仏）の師である。師はとりもなおさず「王」のようなものである。
復次勝応譬長者。長者即表報身仏。故是王等。法身是報師。師即如王。（八三上）

とある。つまり、長者は報身仏であるが、二乗を意味する窮子は長者を王＝法身仏か、王に等しいもの＝報身仏と思うと解釈している。

すでに、父を成道直後の法身とする解釈もあったが、ここでは長者＝父をはっきりと報身仏と規定している。2の①の「師子座」については、

子を見る場所はとりもなおさず「師子床」である。如来の法身は第一義空・無畏の境地に身を置いて、明らかに（二乗の）機を照らすのである。

見子処者、即師子床也。如来法身居第一義空無畏之境、明照機也。（八三上—中）

とあり、師子座において窮子を見る父を如来の法身と規定している。したがって、法身と報身という二様の解釈がなされていることになるが、報身は法身に基づくものであり、菩薩に対して応じるものと規定される。そこで、菩薩との関係性においては報身と表現されているが、菩薩との関係を離れた立場からは法身と表現されていると理解してよいのではないかと思う。

(3)Ⅲ追誘譬について

この譬喩からが、釈尊の成道後の具体的な説法を意味する。譬喩と教判思想との関係に焦点を絞る本節の関心もこのⅢ追誘譬の解釈から始まる。

(イ)1の①のaの「遣傍人」について、

智は派遣する主体であり、教は派遣される対象である。理は内容的に正であり、教は内容的に「傍」である。仏から大乗の十二部経を出して、衆生に対して適宜かどうかを考えるが、機がなく受けないので、衆生にとっては乳のようなものである。それゆえ「遣傍人」と言うのである。

智是能遣、教是所遣。理義為正、教義為傍。従仏出大乗十二部擬宜衆生、無機不受、於其如乳、故言遣傍人也。（八三下）

とあり、さらに、「傍人」について、

傍らの臣佐などである。とりもなおさず法身の菩薩を派遣して、大乗を説かせる。『華厳経』の中に四人の菩薩に（菩薩の階位の）四十地を説かせるようなものがとりもなおさず「遣傍人」である。

傍臣佐等也。即是遣法身菩薩為説大乗。如華厳中令四菩薩説四十地、即是遣傍人也。（同前）

とある。すなわち、譬喩の「遣傍人」を『華厳経』の説法を意味するものと解釈している。すでに指摘したとおり、III追誘譬から釈尊の具体的な教化を読み取ることが行なわれるわけであるが、そこに共通に見られる『涅槃経』の五味の譬喩に関して、便宜上、まず資料を挙げておく。『南本涅槃経』巻第十三、聖行品に、「譬如従牛出乳・従乳出酪・従酪出生酥・従生蘇出熟酥・従熟酥出醍醐。醍醐最上。若有服者、衆病皆除。所有諸薬悉入其中。善男子。仏亦如是。従仏出生十二部経、従十二部経出修多羅、従修多羅出方等経、従方等経出般若波羅蜜、従般若波羅蜜出大涅槃。猶如醍醐。言醍醐者、喩於仏性。仏性者、即是如来」（大正一二・六九〇下―六九一上）とある。ここでは、『華厳経』の説法を、仏から大乗の十二部経を出すことに当てはめ、乳味に譬えたのである。なお、『華厳経』において四菩薩に四十地を説かせるということは、法慧菩薩が十住、功徳林菩薩が十行、金剛幢菩薩が十廻向、金剛蔵菩薩が十地について、それぞれ仏の威神力を受けて説くことを指す。(19)

（ロ）③のaのイの「以冷水灑面」については、

灰身滅智の理という水によって見思の熱［見思惑］を除くのが適当である。「面」とは、生死を厭うことを背と名づけ、涅槃に向かうことは「面」のようなものである。

宜以灰断理水除見思之熱。面者、厭生死名背、向涅槃如面也。（八四上）

とあり、「醒悟」については、

小乗の教えを開示して機に適合させれば、煩悶を離れて四真諦を悟ることができるのである。

開小逗機、得離煩悶悟四真諦也。（同前）

とある。つまり、灰身滅智を説く小乗の教えを開示して、二乗が生死を厭い涅槃に向かうようにさせ、二乗もそれによって四真諦を悟ることができることを指摘している。法雲や吉蔵は「以冷水灑面」を人天乗を意味するものと解釈しているが、[20] 灌頂は既述のとおり人天の善根が仏の応現を発動させるものではないことを主張していたことを受け、ここでも人天乗ではなく、小乗の教えを意味するものと解釈しているのである。

また、「往至貧里以求衣食」についても、

四諦の中において道法を求めようとするので、「往至貧里以求衣食」と言う。あるいは（無常・無楽・無我・無浄）の四見の中において道を求めるので、「貧里」と言う。

於四諦中欲求道法、故言往至貧里以求衣食。或於四見之中求道、故言貧里。（八四中）

とあり、小乗の教えである四諦や四見によって解釈している。

（八）2の①のaの「密遣二人」について、

（須菩提・迦旃延・迦葉・目犍連の）四人の弟子は自己の分斉に限定して領解し、菩薩に論及しないので、「二人」と言う。法に焦点を合わせると、因縁の四諦である。理に焦点を合わせると、有作の真俗（の二諦）である。人に焦点を合わせると、声聞・縁覚である。最初に大乗を教えて適当かどうかを考えて、「密遣傍人」と言い、一実諦、一大乗教、一菩薩人を表わす。今は方便を明らかにする。実を隠すことを「密」とし、偏真を指して「遣」とする。教に焦点を合わせると、満字を隠すことを「密」とし、半字を指して「遣」と言う。人に焦点を合わせると、内に菩薩行を隠すので「密」と言い、外にこの声聞の姿を現わすので「遣」と言う。

四弟子斉己分領、不渉菩薩、故言二人。約法、是因縁四諦。約理、是有作真俗。約人、是声聞縁覚。初擬大乗、云密遣傍人、表一実諦一大乗教一菩薩人。今明方便。隠実為密、指偏真為遣。約教、隠満字為密、指半字言遣。約人、内秘菩薩行故言密、外現是声聞故言遣。（八四中）

とある。文中に「密遣傍人」とあるのは、経文には「即遣傍人」とある。これが『華厳経』の説法を意味することはす

でに述べたが、ここではその内容を一実諦、一大乗教、一菩薩人と表現している。これに対して、「密遣二人」は、声聞・縁覚に対して、因縁の四諦を説き、有作の真俗二諦を示すことであると解釈している。つまり、声聞乗・縁覚乗を説くことを示している。

(二)2の②のcの「即脱瓔珞細軟上服厳飾之具」については、

妙なる服を脱ぐのは、報身の無量の功徳を隠すことを譬える。

脱妙服、譬隠報身無量功徳。(八五上)

とあり、「更著麁弊」については、

一丈六尺の(仏の)身体を現わすことは「麁」であり、生忍・法忍は「弊」である。

現丈六形是麁、生忍法忍是弊。(同前)

とあり、仏身について、報身=勝応身の身を隠して、一丈六尺の応身=劣応身の姿を示すことと解釈している。文中の生忍・法忍については、有情=衆生が自己を悩ませるのを忍耐することを生忍と言い、寒熱風雨などの非情(有情でないもの)が自己を悩ませるのを忍耐することが法忍であると湛然は解釈している。(21)

(4)Ⅳ領付家業譬について

(イ)ここでは、すでに紹介した『涅槃経』の五味の譬えを用いて、五時教判を示している。すでに上で、「即遣傍人」が『華厳経』の説法を意味し、「密遣二人」が小乗教の説法を意味することを指摘したが、それを含めて、五味と五時の教えに関して、次のように整理している。

「即遣傍人」とは、「傍人」の説く内容は『華厳経』の円頓を譬える。この教えは最初である。「傍人」は牛に譬える。説く内容は乳に譬える。仏から十二部経を出すことに内部的に対応させる。とりもなおさず初味である。この教えを二乗の人に教えて適当かどうかを考えると、機がなく(その教えを)受けず、迷い悶えて地に倒れる。そのものにとっては乳味のようにまったく生(なま)である。

次に密かに二人を派遣して糞を除く法を説くことを明かす。これは大乗を（教えることを）止めて後に、鹿苑で三（蔵教）を説き、小乗についてすぐに信じ、凡夫を改めて聖人となることを譬える。乳を酪に転換させるようなものである。十二部経から修多羅を出すことに内部的に対応させる。とりもなおさず第二味である。

次に「心相体信、入出無難」を明かす。三蔵の後に方等の『浄名経』［『維摩経』］を説き、大乗を持ち上げ小乗を破折するのに、二乗は大乗を聞いても誹謗せず、小乗を破折しても退転しないことを譬える。まことに三蔵教において煩悩を断ち切って、一日の賃金を受け取るから、自由にその褒め讃えたり、けなしたりすることができる。もしまだ煩悩を断ち切らなければ、大乗を持ち上げるのを聞くことができない。前に勧門を受けなかったようなものである。また、小乗を破折するのを聞くことができない。前に誡門を受けなかったようなものである。ところが、今、誹謗せず、退転しないのは、心の中で互いに理解し信頼するからである。直接に小乗の悟りを得る以上、大乗は虚偽ではないと信じる。（小乗の）涅槃という賃金を得るので、破折されるのを理解して怒らない。自己の事がらでなくとも、疑って誹謗することをしない。この心が純粋で成熟することは、酪から生蘇を出すようなものである。修多羅から方等経を出すことに内部的に対応させる。第三味である。

次に「長者自知将死不久」を明かす下は、方等経によって、心が互いに理解し信頼し、入ったり出たりするのに障害がなくなって以後、家業を委ね、それらのものに教えを領解させて、偉大な菩薩のために摩訶般若を説かせることを譬える。多くの物を管理し、法門を貫き統べれば、心は明らかになって口は弁じ、ますます楽を慕うようになる。ただし小乗にとどまり、自己の分斉ではないことを恨む。もし改めて許可されれば、どうして楽しくないことがあろうか。そこで、心がしだいに開けゆったりして偉大な志を成就することは、生蘇から熟蘇を出すようなものである。方等から摩訶般若を出すことである。第四味である。

次に「臨欲終時而命其子」とは、ここは『般若経』の後、生まれつきの本性を区別して父子を定め、三乗を集めて一乗に帰着させ、財を付与し記別を与え、『法華経』の教えを説き、仏知見を開き、真実の相を示し、菩薩の疑い

は除かれ、声聞は成仏し、すべて如来の滅度によって声聞たちを滅度させることを譬える。熟蘇から醍醐を出すようなものである。摩訶般若から大涅槃を出すことである。とりもなおさず第五味である。四人の偉大な弟子は深く仏の心を把握して、探求して（釈尊の）一代の教化の五味の教えを領解する。

即遣傍人、傍人所説乃譬華厳円頓。此教最初。傍人譬牛。所説譬乳。内合従仏出十二部経。即初味也。以此擬二乗人、無機不受、迷悶躃地。於其全生如乳味也。

次明密遣二人説除糞法。此譬息大之後鹿苑説三於小即信革凡成聖。如転乳為酪。内合従十二部出修多羅。即第二味也。

次明心相体信入出無難。譬三蔵之後説方等浄名揚大折小二乗聞大不謗折小不退。良以三蔵断結取一日価、故得恣其褒貶。若未断結不堪聞揚大、如前不受勧門。亦不堪聞折小、如前不受誡門。而今不謗不退者、心相体信故也。親証小、則信大不虚。得涅槃価、故体折不瞋。雖非己事、而不疑謗。此心淳熟如従酪出生蘇。内合従修多羅出方等経。第三味也。

次明長者自知将死不久下、譬方等心相体信入出無難已後委以家業使其領教為大菩薩説摩訶般若。既領知衆物貫統法門、心明口辯、弥益慕楽。但恨住小非是己分。脱更開許、豈不楽哉。於是心漸通泰成就大志、如似生蘇出於熟蘇。是従方等出摩訶般若。第四味也。次臨欲終時而命其子者、此譬般若之後判天性定父子会三帰一付財与記説法華之教開仏知見示真実相菩薩疑除声聞作仏悉以如来滅度而滅度之。如従熟蘇出於醍醐。是従摩訶般若出大涅槃。即第五味也。四大弟子深得仏意、探領一化五味之教。（八六中―下）

とある。これによれば、1領家業譬の①のaの「心相体信、入出無難」が方等経の『維摩経』の説法を意味し、1の②のaのアの「長者有疾、自知将死不久」が『大品般若経』の説法を意味し、2付家業譬の①のa、bの「臨欲終時而命其子」が『法華経』の説法を意味する。ここで注意すべきことは、『維摩経』と『大品般若経』の順序が法雲や吉蔵の場合と相違することである。法雲は『法華文句』の分科の1の②のaからbのウに当たる部分までを、『大品般若経』

の説法を意味するVI付財物譬として、エの部分を『維摩経』の説法を意味するVII見子長大譬としている。また、吉蔵も同様に『法華文句』の分科の1の②のaからbのウに当たる部分までを、『大品般若経』の説法を意味するVIII付財密化譬とし、エの「復経少時」を『維摩経』の説法を意味するIX陶練小心譬としている。

(ロ)このような五時教判を具体的な語釈において改めて確認しよう。

まず、『維摩経』に関しては、1の①のbの「然其所止、猶在本処」の語釈として、

また入ったり出たりするのに障害がなく、大乗を聞くことができるけれども、これは菩薩の事がらであって、自己の智慧の分斉ではないと思い、小乗から大乗に転向しようとはしなかったことは、あたかも阿羅漢にとどまって、未来に成仏することができるはずであると言わないようなものである。これは『大集経』や『浄名経』の生蘇の教えを領解するのである。

雖復入出無難得聞大乗、而謂是菩薩之事非己智分、不肯迴小向大、猶居羅漢不言未来当得作仏。此領大集浄名生蘇之教也。(八六下)

とある。また、②については、

ここは『大品般若経』に仏が命令して般若の熟蘇の教えを(声聞が仏の代わりに菩薩に対して仏の教えを)移転して教えることを領解するのである。

此領大品仏命転教般若熟蘇之教也。(同前)

とある。

また、②のエの「復経少時、父知子意漸已通泰成就大志自鄙先心」については、付家業譬に含まれるとする考えもあったようであるが[22]、随文解釈の部分では領家業譬の方に所属させているので、分科表もそれに従った。この部分は法雲や吉蔵が『維摩経』の説法を意味するものと解釈したところであるが、すでに述べたように、『般若経』の前にすでに『維摩経』が説かれたと解釈する。具体的には、エの「少時」について、『般若経』の説法の後に、二乗

が『般若経』の内容を思索することがあり、これが『法華経』を説く時期とあまり隔たっていないことを「少時」と言うとする第一の解釈と、『般若経』と『法華経』の間に『無量義経』を説くことを意味するという第二の解釈が示されている。(23)

(八)Ⅳ領付家業譬の中の2付家業譬の①のaの「臨欲終時」については、

教化の縁が終わろうとして、霊鷲山で八年間、『法華経』を説いて、涅槃に入ることを宣言する時である。

化縁将訖、霊山八載説法華経、唱入涅槃時也。(八七中)

とあり、『法華経』の説法を意味すると解釈している。

以上、『法華文句』の譬喩の思想的解釈を考察してきた。『法華文句』はⅢ追誘喩として広い範囲を一括したが、この範囲は『華厳経』、二乗の教えを説くことを意味するものと解釈された。したがって、このような異なる二種の教えを、それとして区別するために、異なる名称の譬喩を立てることも可能であったろうし、その方がより理解しやすいものとなったかもしれない。また、『法華文句』がⅣ領付家業譬の1の領家業譬の①を、法雲や吉蔵と異なって、Ⅳ領付家業譬の中に組み込んだのは、それが方等経の説法を意味する重要なものであり、その前の範囲の二乗の教えと明確に区別するためであった。また、『法華文句』が1の領家業譬の②のエの「復経少時、父知子意漸已通泰成就大志自鄙先心」を独立の譬喩として立てなかったのは、法雲や吉蔵がその範囲に『維摩経』などの方等経の説法を読み取ったのに対して、『法華文句』の場合は、『大品般若経』と『法華経』との短い時間に過ぎないと解釈したためであった。以上のことから判明するように、法雲、吉蔵と『法華文句』の解釈の間で最も異なる点は、『維摩経』などの方等経と『大品般若経』との説時の順序が異なっていることである。なお、『法華文句』の解釈の特徴として忘れてはならないことは、天台教学特有の概念装置である四土、蔵通別円の化法の四教、一心三観・次第三観などの観法を頻繁に用いて解釈していることであるが、本章では具体的な語釈においてその実態に若干論及はしたが、主題的には扱わなかった。

第六節　『法華玄義』における信解品の譬喩解釈について

『法華玄義』巻第十において、華厳時、阿含時、方等時、般若時、法華・涅槃時のいわゆる五時教判の五時の配列について、三つの経文を引用して、その根拠としている。[24] 第一文は『法華経』方便品の文であり、[25] それによって最初に「頓教」（『華厳経』を指す）、その後に「漸教」（『華厳経』以外の経典を指すが、ここではその漸教のなかで最初に説かれる三蔵教、すなわち小乗の『阿含経』を指す）という次第順序を確定している。

第二文は『無量義経』説法品の文であり、[26] それによって「頓法」（『華厳経』を指す）、「四諦十二縁」（三蔵教を指す）、「方等十二部経」（方等経を指す）、『大品般若経』『法華経』の順序を確定している。ただし、鈍根のものは、『法華経』の後にさらに『般若経』によって再び教化され、最後に『涅槃経』によって得道すると述べられている。

第三文は『法華経』信解品の譬喩であり、それによって、初成道の円頓の教門（『華厳経』を指す）、三蔵教、方等経、『般若経』『法華経』の順序を確定している。これについては、本文を引用しながら、考察を加える。

第一に「其父先来求子不得。中止一城。其家大富、財宝無量。……父遙見之、而語使言、不須此人。勿強将来」（大正九・一六中―一七上）を引用して、

ここはどんな内容を領解するのか。最初に成仏し、寂滅道場で法身の菩薩である四十一地の（菩薩の）眷属に囲まれて、円頓の教えを説くが、そのとき大乗を子に教えて適宜かどうかを考えると、（子の）機が成熟しておらず悶絶してしまうことを領解する。分かるはずである。仏という太陽が最初に出て、頓教が先ず開示される。牛からはきっと先に乳を出すことに譬えられる。

此領何義。領初成仏寂滅道場、法身大士四十一地眷属囲遶、説円頓教門、于時以大擬子機生悶絶。当知仏日初出頓教先開。譬如従牛必先出乳。（大正三三・八〇八中）

と述べている。いうまでもなく、『華厳経』を指しているのである。ここに引用された譬喩は『法華文句』の譬喩の分科によれば、Ⅰ父子相失譬の2からⅢ追誘譬の1の③のaのアまでの範囲に当たる。『法華文句』では、Ⅱ父子相見譬の1の③から、語釈の中に『華厳経』への言及が見られ、Ⅲ追誘譬の①のaの「即遣傍人」を『華厳経』の説法を意味するものと解釈しているので、『法華玄義』とやや異なる。

第二に「爾時長者将欲誘引其子、而設方便、密遣二人形色憔悴無威徳者。……汝等勤作、勿得懈息。以方便故得近其子」（大正九・一七上）を引用して、

ここはどんな内容を領解するのか。ここは、頓教の次に、舎那仏の威徳ある姿を隠し、年老いた比丘の姿をして、三蔵の教えを説き、二十年間いつも糞を除いて、一日の賃金を得ることを領解する。とりもなおさず十二部経から後に修多羅を出すことである。そのとき見思惑が断ち切られ。無漏の心が清らかになる。乳から酪を出すことに譬えられる。

此領何義。此領次頓之後隠舎那威徳相好作老比丘像説三蔵之教二十年中常令除糞得一日之価。即是従十二部後出修多羅。于時見思已断、無漏心浄。譬如従乳出酪也。（大正三三・八〇八中）

と述べている。これは三蔵教、すなわち小乗の『阿含経』を指している。ここに引用された譬喩は『法華文句』の譬喩の分科によれば、Ⅲ追誘譬の2の初めから②のdのイまでの範囲に当たる。『法華文句』ではⅢ追誘譬の2の全体が三蔵教、すなわち小乗の『阿含経』の説法を意味するものと解釈しているので、『法華玄義』とやや異なる。

第三に「過是已後、心相体信、入出無難。然其所止、猶在本処」（大正九・一七上）を引用して、

ここはどんな内容を領解するのか。三蔵の教えの後に、次に方等の教えを説くことを明かす。悟りの果を得て、心が互いに理解し信頼して、入ったり出たりするのに障害がなくなる。大乗を聞くことを「入」と名づけ、小乗にとどまることを「出」と名づける。苦言によって弾呵することを「無難」と名づける。さらにまた、邸宅の内に進入することを「入」と名づける。（邸宅の内に）入り、多くの臣下や勢力のある一族の大きな功徳の力を見て、（『大

集経』において）宝炬陀羅尼を聞き、（『維摩経』において）不思議解脱の神通を見るので、「入」と名づけるのである。「出」とは、草庵に宿る二乗の境界を「出」と名づけるのである。「心相体信」とは、阿羅漢を得て、ののしられるのを聞いても怒らず、心の中で恥を知り、声聞・辟支仏の法によって人を教化しようとしない。心がしだいに純粋で成熟していくことは、あたかも酪から生蘇を出すようなものである。これを修多羅から方等経を出すことと名づける。とりもなおさず、第三時の教えである。

此領何義。明三蔵之後次説方等。已得道果、心相体信。聞大名入、住小名出。苦言弾訶名無難。又進宅内名入。入見群臣豪族大功徳力、聞宝炬陀羅尼、見不思議解脱神変、故名入也。出者、止宿草庵二乗境界、名出也。心相体信者、得羅漢已、聞罵不瞋、内心慚愧、不敢以声聞支仏法化人。心漸淳熟、如従酪出生蘇。是名従修多羅出方等経。即第三時教也。（大正三三・八〇八中―下）

と述べている。これは『大集経』[27]『維摩経』などの方等経を指している。ここに引用された譬喩は『法華文句』の譬喩の分科によれば、Ⅳ領付家業譬の1領家業譬の①の範囲に当たる。『法華文句』と『法華玄義』とはまったく同じ範囲を方等経の説法を意味するものと解釈している。

第四に「爾時長者有疾、自知将死不久。……然其所止、故在本処」（大正九・一七上―中）を引用して、ここはどんな内容を領解するのか。方等（の教え）から後、次に『般若経』を説く。『般若経』の観察する智慧はとりもなおさず家業である。名色（の観察）を経歴してすべてを知る仏の智にまで至ることはとりもなおさず「衆物」である。善吉［須菩提］などが（『般若経』において仏の代わりに菩薩に対して仏の教えを）移転して教えることはとりもなおさず「領知」である。ただ菩薩のために説くだけで、自らは修行し悟りを得ないので、「無悕取」である。とりもなおさず方等経から摩訶般若を出すことである。これによって大士の法門を認識して、無知を滅し破ることができる。生蘇から熟蘇を出すことに譬えられる。第四時の教えである。

此領何義。従方等後、次説般若。般若観慧即是家業。歴於名色乃至種智、即是衆物。善吉等転教、即是領知。但為

菩薩説、自不行証、故無悕（底本の「怖」を改める）取。即是従方等経出摩訶般若。因是得識大士法門滅破無知。譬従生蘇出熟蘇。是為第四時教也。（大正三三・八〇八下）

と述べている。これは『大品般若経』を指している。ここに引用された譬喩は『法華文句』の譬喩の分科によれば、IV領付家業譬の1領家業譬の②のaからbのウの範囲に当たる。『法華文句』と『法華玄義』とはまったく同じ範囲を方等経の説法を意味するものと解釈している。ただし、bのエの「復経少時、父知子意漸已通泰成就大志自鄙先心」については、『般若経』から『法華経』までの間を意味するという解釈と、その間の具体的な経として『無量義経』を挙げる解釈とが見られたが、『法華玄義』では次に見るように、このエの範囲から、第五時の『法華経』の説法を意味する譬喩として引用している。すなわち、第五に「復経少時、父知子意漸已通泰成就大志自鄙先心。……是時窮子聞父此言、即大歓喜、得未曾有」（大正九・一七中）を引用して、

ここはどんな内容を領解するのか。とりもなおさず『般若経』の後に、次に『法華経』を説くことである。先に蔵の中の多くの物を管理するので、後に説く必要がなく、ただ（家）業を与えるだけである。前に（『般若経』において仏の代わりに菩薩に対して仏の教えを）移転して教え、みな法門を知れば、重ねて観察の方法を説く必要がなく、直ちに草庵を破って、一つの大きな車を与え、成仏の記別を授けることを譬える。どうして明らかに仏性を見て大涅槃にとどまるのでないであろうか。それゆえ「摩訶般若から大涅槃を出す」と言う。このとき、無明が破られ、中道の理が現われる。その心は清らかであり、清い醍醐のようなものである。とりもなおさず熟蘇から転換して醍醐を出すことである。第五時の教えである。

此領何義。即是般若之後、次説法華。先以領知庫蔵諸物、後不須説、但付業而已。譬前転教皆知法門不須重演観法、直破草庵、賜一大車、授作仏記。豈非明見仏性住大涅槃。故言従摩訶般若出大涅槃。是時無明破、中道理顕。其心皎潔、如清醍醐。即是従於熟蘇転出醍醐。為第五時教也。（大正三三・八〇八下）

と述べている。これは『法華経』を指している。ここに引用された譬喩は『法華文句』の譬喩の分科によれば、IV領付

家業譬の1領家業譬の②のbのエと2付家業譬の範囲に当たる。『法華文句』では、『法華経』の説法を意味するのは2付家業譬の全体であるから、『法華玄義』とやや異なる。

『法華文句』と『法華玄義』では、五時教を意味する譬喩の範囲の取り方がやや異なる。『法華玄義』の場合は、五時の順序を根拠づけるために、譬喩の要文を取り出すことに主眼があるため、譬喩の範囲の取り方が大ざっぱになっているのかもしれない。『法華文句』は随文解釈であるから、譬喩の経文を残らず漏らさず解釈しなければならなかったのである。このように、範囲の取り方に若干の相違はあっても、譬喩全体の解釈の趣旨はほぼ同じと考えて差し支えないであろう。ただ、『法華文句』において、Ⅳ領付家業譬の1領家業譬の②のbのエの「復経少時、父知子意漸已通泰成就大志自鄙先心」に与えらる二つの解釈のうち、『無量義経』の説法を意味する解釈を採用すれば、このような『無量義経』に対する配慮は『法華玄義』には見られないことになる。これも『法華玄義』が五時の順序を確定するという目的に制約されたためであろう。

(1)　平井俊榮『法華文句の成立に関する研究』(前掲)を参照。

(2)　『国訳一切経』和漢撰述部・経疏部二(一九三六年、大東出版社。また、一九八〇年改訂)の国訳者、辻森要修氏の指摘もあり、平井俊榮氏にも指摘がある。『法華文句の成立に関する研究』(前掲)を参照。

(3)　『法華玄論』巻第七、「第三明三化。三化者、初一往化、二随逐(底本の「遂」を改める。以下同じ)化、三畢竟化。此三化摂八譬也。一往化者、過去為説大乗也。二随逐化者、従背化已後流浪五趣、菩薩随入生死而教化之。三畢竟化者、従父子相見、如悟一乗受記作仏得不退転、謂畢竟化也。又初説人天乗為一往化、為説二乗乃至法華之前四十余年随逐不捨謂随逐化也。三説法華得記作仏謂畢竟化也。又初説二乗権誘為一往化、衆生遂保執而住不更進求如来終不捨之、或令自説大法或聞他説大謂随逐化、至法華時方得了悟為畢竟化。又初説大乗波若教名一往化、従波若已後歴聞諸方等経為随逐化、終悟一乗成大果実如秋収冬蔵為畢竟化。又今唯為説法華為一往化、従此已後乃至十地常教化之為随逐化、至金剛心等覚地時化令得妙覚地円満為畢竟化也。又結僧那於始心名一往化、於其中間種種化之為随逐化、得仏方息為畢竟化也」(大正三四・四一七上)を参照。

(4)　『法華玄論』巻第七、「第五明本迹。一往八譬皆是迹中事耳。如来久已成仏、昔示同沙弥為説大乗、乃至今日中止一城、

亦是方便成仏。是以八譬皆為迹也」（同前・四一七中）を参照。

（5）『法華文句』巻第六上、「譬為五。一従捨父逃逝下、名父子相失譬。近領火宅総譬、遠領方便略頌。二従窮子傭賃下、名父子相見譬。近領火宅見火、遠領方便我以仏眼観見。三従即遣傍人急追将還下、名追誘譬。近領火宅捨几用車、遠領方便寝大施小。四従過是已後心相体信下、委知家業譬。此非領上近遠、乃追取方等弾呵大品転教意耳。五従復経少時父知子意下、名付家業譬。近領火宅賜一大車、遠領法説正直捨方便」（大正三四・八〇中）を参照。

（6）『法華文句』巻第六上、「又合第四第五、共為一領付譬」（同前）を参照。

（7）まず、方便品の偈の五段については、『法華文句』巻第四下、「今明頌釈迦章中、大分為両。初従今我亦如是下両行偈、略頌上権実、為下総譬作本。第二従我以仏眼観見下有四十一行半偈、広頌上六義、為下別譬作本」（同前・五九上）、「初従我以仏眼観下四行、広頌上五濁、為下見火譬作（甲本によって「作」を補う）本。二従我始坐道場下十七行半、広頌上於一開三、為下寝大施小譬作本。三従我見仏子等六行、広頌上顕実、為下等賜大車譬作本。四従如三世諸仏下有五行半、広頌上歎法希有、次有二行半、正頌上不虚、次有六行、頌上敦信。此三意合為下不虚譬作本。而正用二行半頌不虚、為下不虚譬作本」（同前・五九上―中）を参照。

次に、譬喩品の火宅の譬喩の五段（総譬と別譬の四譬を合わせる）については、『法華文句』巻第五上、「今為二。一総、二別。総譬譬釈迦章中今我亦如是両行偈略頌開権顕実也。別譬譬釈迦章中我以仏眼観見四十一行半偈広頌開権顕実六意也」（同前・六六上）、巻第五下、「従長者見是大火下、是第二別譬也。別更為四。初長者見火譬、譬上仏見五濁四行偈為本。二捨机用車譬、譬上釈迦為五濁寝大施小始坐道場十七行半偈為本。三等賜諸子大車譬、譬上釈迦示真実相我見仏子等志求仏道者六行偈為本。四長者無虚妄譬、譬上我為諸法王二行半偈為本」（同前・六七中）、巻第五下、「従是長者作是思惟下、是第二捨几用車譬、譬上寝大施小」（同前・六八上）、同、「是時長者見諸子等下、是別譬中第三等賜諸子大車譬、譬上顕真実相」（同前・六九下）、同、「従於意云何下、第四不虚譬、譬法王不妄」（同前・七二下）を参照。

（8）『法華義記』巻第五、「此中第六付財物譬不領上開三顕一之意。此乃遠領大品座席時意」（大正三三・六三三上）を参照。

（9）『法華義記』巻第五、「所以不領第十者、上第十是不虚妄。今日既得解、何仮領上不虚妄。若使領者、如似言不解之時。昔日有虚妄。今日既無虚妄。是故不領」（同前）を参照。また、『法華義疏』巻第七、「所以不領第六不虚譬者、既得領解、即知仏不虚。故不領不虚譬也」（大正三四・五四五中）を参照。

（10）道生『妙法蓮花経疏』巻上、「第一明四大声聞昔日已於二万仏所蒙釈迦道被結乎父子義」（続蔵二―乙―二三―四・四

〇三左上)、法雲『法華義記』巻第五、「第一先明衆生昔日二万億仏時曾稟大乗」(大正三三・六二三下)、吉蔵『法華義疏』巻第七、「釈迦於過去世時、為其説大乗法、名之為父。其曾稟大化、故称為子」(大正三四・五四五上)を参照。道生の文に出る「二万仏」、法雲の文に出る「二万億仏」は、『法華経』譬喩品、「我昔曾於二万億仏所、為無上道故常教化汝」(大正九・一一中)を受けたものである。これは、釈尊が舎利弗に対して語った言葉で、釈尊が過去世において舎利弗を教化したことがあることを指摘したものである。なお、道生の文には「二万仏」とあるが、別の箇所では「二万億仏」となっている。「於昔二万億仏所已受化」(続蔵二—乙—二三—四・四〇五右上)を参照。

(11) 前注(10)を参照。

(12) 巻第六上、「縁既経苦関仏大悲、故言遇到本国」(大正三四・八〇中—下)、同、「以苦為機扣於大悲」(同前・八〇下)、同、「苦境為機感仏大悲、名為到城。城即涅槃」(同前・八一下)を参照。

(13) 巻第六上、「若以人天二善、非感仏縁」(同前・八一上)、同、「下文云、一百三十劫今乃得一見。彼之劫中非無人天因果、不能感仏。故知此善非見仏機」(同前)を参照。文中の「下文」は『法華経』化城喩品、「世尊甚難見　破諸煩悩者　過百三十劫　今乃得一見」(大正九・二四上)を指す。また、巻第六上、「以求出世為感仏由也」(大正三四・八一下)、巻第六下、「由厭苦欣楽推求理味漸漸積習遂成出世善根、故言傭賃展転。以此善根能扣仏慈悲、故言遇到父舎」(同前・八二中)などとあるように、人天の善ではなく、出世の善が仏を発動させることを述べている。

(14) 巻第六上、「大経(底本の「軽」を改める)云、諦観四方喩於四諦。準此可知」(大正三四・八一上)を参照。文中の「大経」は『南本涅槃経』巻第三十三、迦葉菩薩品、「是名第四遍観四方。四方者、即是四諦」(大正一二・八二四下)を指す。また、巻第六下、「上四方是約四諦推理」(大正三四・八八下)を参照。また、法雲の解釈は『法華義記』巻第五、「又解、五戒十善教宣辨人天因果、以為四方」(大正三三・六三四下)を参照。なお、法雲は「四方」を卵生・胎生・湿生・化生の四生とも解釈している。

(15) 大正三四・八一中を参照。

(16) 同前。通教の即空析空観の「析空」は蔵教の観法であるから、本文に誤りがあるのかもしれない。

(17) 巻第六下、「大小二機双扣此舎。有大機故、故言遙見其父。有小機故、住在門側。若唯小無大、則応不見尊特之身。父不応言我財物庫蔵今有所付。若唯大無小、不応住立門側。子不応言非我傭力得物之処也」(同前・八二中)を参照。

(18) 巻第六下、「威徳特尊者、光明無辺色像無辺相海巍巍堂堂。此義須作舎那之仏。豈得作余釈耶」(同前・八二下)を参照。

(19)『六十華厳経』巻第八、菩薩十住品（大正九・四四四下—四四五上）、巻第十一、功徳華聚菩薩十行品（同前・四六六中—下）、巻第十四、金剛幢菩薩十迴向品（同前・四八八上—下）、巻第二十三、十地品（同前・五四二上—五四三上）を参照。

(20)『法華義記』巻第五、「人天機如面、人天等教如冷水。人天等教称会根性、故言灑面令醒悟也」（大正三三・六三七中）、『法華義疏』巻第七、「人天小（底本の「人」を改める）機、喩之如面。五戒十善能釈迷解滞、称彼根情、譬之冷水也」（大正三四・五四八下）を参照。

(21)『法華文句記』巻第七中、「生忍法忍等者、忍有情悩、名為生忍。忍無情悩、名為法忍。謂寒熱風雨等属法故也」（大正三四・二八三上）を参照。

(22)巻第六上、「五従復経少時父知子意下、名付家業譬」（同前・八〇中）を参照。

(23)巻第六下、「問。何時名少時。答。一云、説般若竟、於異処遊観、尋思所領大乗法門、生心貪楽、為失為不失。如此等尋思、即是大乗機発時也。此時去法華未遠、故言少時。又当説無量義時、大乗機発。何以知然。無量義中明七種方便無量漸頓従一法生。既聞此説、思惟昔之三蔵三乗悉従一法生如是三乗亦応入一。如是思時、漸已通泰、大心即発、故言成就大志也」（同前・八七中）を参照。

(24)大正三三・八〇六下—八〇八下を参照。

(25)大正九・九下を参照。

(26)同前・三八六上—中を参照。

(27)引用文中の宝炬陀羅尼は『大集経』に出る。巻第四、「仏言、善男子。有陀羅尼名曰宝炬。菩薩住是陀羅尼中、能持一切諸仏名号、為諸衆生分別解説、随諸衆生種種語言」（大正一三・二五下）を参照。

結びに代えて

「はしがき」に記したように、本書は東京大学に提出した学位請求論文「中国における法華経疏の研究」である。これは、博士課程に在学していたときから今日まで発表した論文を中心に、引用漢文に現代語訳を付したり、新たに構成しなおすなど改稿したものである。

幸いに、博士（文学）の学位を授与され、ここに『中国法華思想の研究』と題して刊行できることは、研究者として望外の喜びである。「結びに代えて」と題して一文を草し、私のこれまでの研究の歩み、本書の結論などを整理することによって私の今後の研究の展望を開きたいと思う。やや私事にわたる点もあるが、ご容赦いただきたい。

一　筆者のこれまでの研究における本書の位置づけ

私は学部の学生時代に、天台教学の研究をしようと思っていた。そこで、大学院修士課程の入学面接試験において、大学院入学後に希望する研究課題を問われたときには、迷わず、天台三大部を中心とする中国法華思想の研究をしたい旨を答えた。そのとき、主任教授の玉城康四郎先生から、次のような趣旨のご指導があった。坂本幸男先生は日蓮宗のご出身であるが、いっそう広い視野に立って、天台教学、日蓮教学を研究するために、まず華厳教学の研究をするようにとの島地大等先生のご指導に従われたというものであった。私自身、年少の頃より親しんだ日蓮遺文を通して、天台教学に対しては特別な関心を持っていたことを十分にご存知であった玉城先生の暖かく、有り難いご指導であったと思う。

そこで、私は天台三大部の研究をひとまず横に置いて、中国仏教史上、最も多くの法華経疏を著わした吉蔵に研究の焦点を合わせ、昭和五十四年三月、「嘉祥大師吉蔵の法華経観」と題する修士論文によって、文学修士の学位を取得した。私は幸いに博士課程に進学できたが、これはとりもなおさず一生の仕事を仏教研究に定めることを意味したので、その後の長い研究の方針を改めて検討しなければならなくなった。

私は中国仏教の研究分野として、法華教学の研究、華厳教学の研究、浄土教学の研究などが存することをもちろん知っていた。しかし、これらが日本における生きた信仰の思想的源流を探求するものであったり、あるいは宗教聖典としての仏教経典に対するいわば神学的とも言うべき関心に基づく研究であったりする以上、その限りでは十分に意義のある研究であるものの、中国仏教の思想史的研究としては何か物足りないものを感ぜずにはおられなかった。

そこで、私は中国法華思想の研究、具体的には、中国における『法華経』の諸注釈書の研究という課題がまだ狭い問題関心に基づくものであることを反省し、新たに三つの方向の研究を進めるよう心がけた。

第一には、せっかく吉蔵の研究に手を染めたのであるから、吉蔵の法華経疏だけではなく、彼の全著作を研究対象としなければならないと思った。それによって、吉蔵の法華経疏に対する私の研究もより奥行きのあるものになるであろうと期待された。

第二には、『法華経』という限定された経典のみを選ぶのではなく、中国仏教史に大きな影響を与えた他の大乗経典の諸注釈書も広く研究しなければならないと思った。

第三には、特定の経典に対する特殊な関心を越えて、中国人仏教徒にとっての思想的表現の最も大きな手段である経典の注釈書そのものを研究対象とする以上、注釈術語や、注釈の理論的な枠組みとしての基礎概念の形成過程、思想的な意義、後代への影響などを研究しなければならないと思った。

このような新たな問題関心のもとで、私は博士課程進学以後、相変わらず吉蔵の『法華経』の注釈書の研究を進めながらも、道生、法雲の法華経疏に研究の範囲を拡大するとともに、浄影寺慧遠、智顗、吉蔵などの『維摩経』の注釈書

の研究や『大般涅槃経集解』の研究を遂行、発表したのであった。また、この間、幸いに諸先生、先輩、友人などとの漢訳仏典や中国人仏教徒の著作の訳注研究会に参加することができ、これによって、研究の最も重要な基礎としての漢文文献の読解力をはなはだ不十分ではあるが養成していただいた。私が本書において、原則として引用漢文すべてに現代語訳を付すことができたことも、その賜物と言える。

さて、上に述べたような問題関心のもとに研究を進めてきたのであるが、数年前に学位請求論文をまとめる準備に入ったとき、やはりそれまで最も力を入れて研究してきた法華経疏の研究を中心にまとめるしかないと感じた。『法華経』以外の大乗経典の注釈書の研究も遅々たる歩みであったからである。内心忸怩たる思いを禁じ得ないが、限られた時間とまとまりのある論文テーマを選ぶという制約上、致し方なかった。ただし、上に述べたような問題関心は、法華経疏の研究にも反映しているはずであり、したがって、本書の少なからざる箇所にその成果が現われていると秘かに自負している。

二　本書の結論

これまで多くの研究者が法華経疏の研究に取り組んできた。私がそれら先学の研究に大きな学恩を受けていることは言うまでもない。本書に記すことをしなかった、中国の法華経疏に関する過去の研究史については、別稿（「中国における法華経疏の研究について」——『創価大学人文論集』六、一九九四年三月）に譲ることとして、ここでは、序論「本書の構成」とできるだけ重複しないように、本書のそれぞれの章節の研究動機や学問的成果などを結論的にまとめたいと思う。本書は頁も多く、また、私の論述の未熟さもあって、それぞれの章節の結論があるいは把握しにくいのではないかと恐れるので、このような試みが読者諸賢の便宜になれば幸いである。

（1）第一篇「吉蔵以前の法華経疏の研究」

第一篇は吉蔵以前に成立した法華経疏として、第二章において道生の『妙法蓮花経疏』、第四章において法雲の『法華義記』を主として研究したものである。その他、第一章において中国のすべての法華経疏の注釈の対象である『妙法蓮華経』を漢訳した鳩摩羅什、その弟子で『法華経』の経序を著わした慧観、僧叡の法華経観を取り挙げ、第三章において五世紀の法華経観を探るための貴重な資料として、劉虬の『注法華経』を取り挙げ、第五章において智顗の師である慧思の『法華経安楽行義』を取り挙げた。

第一章「鳩摩羅什・慧観・僧叡の法華経観」は、本書の性格上、どうしても論述の出発点に据える必要があったので、あえて取り組んだものであり、必ずしも従来の研究を越えた成果を誇れるものではない。ただし、難解な慧観の『法華宗要序』、僧叡の『法華経後序』を現代語訳しながら、かなり彼らの法華経観の特色を浮き彫りにできたと思う。従来、それらの文献が十分に解読されているとは言えなかったからである。

第二章「道生『妙法蓮花経疏』の研究」は、現存する中国最古の法華経疏である道生の法華経疏の研究である。道生の法華経疏は中国仏教の経疏の研究上、とくに重要である。あるいは、道生その人が中国仏教史上、とくに研究価値のある人物であるとも言える。なぜならば、道生以前にはまとまった経疏があまり多く現存していないのにもかかわらず、道生には『法華経』『維摩経』『涅槃経』の経疏が現存し、また彼の独特の思想がその後の中国仏教に大きな影響を与えたからである。彼の法華経疏に問題を限定しても、その後の法華経疏のみならず、広く中国の経疏に大きな影響を与えたと思われる。

そこで、私は中国仏教の経疏の大きな特色をなす「分科」の問題に関して、道生の法華経疏の実態を解明した。それが第一節「道生における『法華経』の構成把握」である。経疏の歴史的発展の中に道生疏を位置づけるために、とくに法雲『法華義記』との比較に留意しながら、道生が『法華経』二十七品の構成をどのように把握しているかを考察したのである。

私は前節で述べたように、経疏そのものの研究を問題関心として持つようになっていたので、現存最古の法華経疏であり、後代への影響も大きな道生疏の経疏としての性格の分析はとくに重要な研究課題であると思った。第二節「『妙法蓮花経疏』における道生の経典注釈の方法」は、その課題に応じたものであった。ここに示した分析の方法を後代の経疏の研究にも適用することは十分に可能であり、今後の研究課題である。

第二節において示した、経典注釈の理論的な枠組みとしての基礎概念である「機」「理」について、さらに詳しく考察したものが、第三節「道生における機と感応」と第四節「『妙法蓮花経疏』における「理」の概念」である。前者においては、中国仏教において成立した仏教用語としての「機」の原初的意味は、「仏・菩薩の応現・教化を発動させ、かつそれを受け止める衆生の側の構え、あり方」であることを明らかにした。後者は、中国仏教において最も重要な概念の一つである「理」の原初的意味を解明したもので、資料の恣意的な引用に陥らないために、道生の現存する『法華経』『維摩経』『涅槃経』に対する注における「理」のすべての用例を提示した。

第三章「劉虬撰『注法華経』の逸文」は、現存しない『注法華経』の逸文を、吉蔵の法華経疏から集めたものである。注釈の内容が上で考察した鳩摩羅什の弟子たちの思想とほぼ共通することを明らかにできたと思う。従来の研究にはない成果を示すことができたと思う。

完本としては、道生の法華経疏の次に古い法華経疏が法雲の『法華義記』である。後代の吉蔵、智顗・灌頂への影響が大きいにもかかわらず、従来は訓読も発表されていず、研究不足である感が否めない。そこで、私は第四章「法雲『法華義記』の研究」において、『法華義記』の研究に取り組んだ。

まず、『法華義記』は法雲の講義を弟子が筆録したものであるが、このように講義者と筆録者が区別される場合、当時の経疏の一般的な成立事情として、弟子が経疏の充実のために、かなり独自の工夫を凝らして完成させたものであることを示した。それが第一節「『法華義記』における講義者法雲と筆録者」であるが、これによって、『法華義記』の資料の制約、つまり法雲の講義と現行の『法華義記』との距離を認識しなければならないことを示した。

『法華義記』は、『法華経』の詳しい分科が大部分を占めているので、法雲の法華経観をまとめることはなかなか困難である。そこで、法雲の法華経観を最も総合的に示したと言える『法華義記』冒頭の部分を手がかりに、その課題に取り組んだ。それが第二節「『法華義記』冒頭の総合的解釈の考察」である。『法華義記』全体を十分に視野に入れながら、全文の訳を示し、論評を加えながら、法雲の教判思想、経題釈、分科について明らかにした。

第三節「『法華義記』における一乗思想の解釈――権実二智論と因果論」においては、法雲が『法華経』方便品の一乗思想の解釈に適用した解釈の理論的な枠組みである権実二智論と因果論を分析したものである。

幸い、『法華義記』とほぼ同時代の法華経疏の断片が敦煌写本として現存しているので、両者の比較を試みたものが第四節「法雲『法華義記』と敦煌写本『法華義記』との比較研究」である。ここでも、私は、両者の教判思想の相違を明らかにするとともに、注釈の形式・方法などについて両者の比較を試みた。

第五章「慧思『法華経安楽行義』の研究」は、いわゆる随文釈義の経疏ではなく、『法華経』の安楽行という特殊な思想的題目を扱った著作である『法華経安楽行義』を資料として、慧思の法華経観を考察したものである。随文釈義の経疏には、一般に学問仏教の立場が色濃く出る傾向にあるが、『法華経安楽行義』にはきわめて実践的な法華経観を見ることができた。

(2)　第二篇「吉蔵の法華経疏の研究」

第二篇は、私が修士課程以来取り組んできた吉蔵の法華経疏に関する研究成果を集大成したものである。第一章「吉蔵の法華経疏の基礎的研究」においては、まず第一節において、『法華玄論』十巻、『法華義疏』十二巻、『法華遊意』二巻（または一巻）、『法華統略』六巻、天親造・菩提留支訳『妙法蓮華経憂波提舎』に対する注釈書である『法華論疏』三巻の五部の書の成立順序を考察し、とくに『法華論疏』『法華統略』の順に成立したとする従来の学説を批判し、『法華統略』『法華論疏』の順に成立したことを論証した。第二節においては、『法華論疏』を除く吉蔵の四部の法華経疏に

ついて、その構成、特色、従来の文献学的研究などについて簡潔に概観した。第三節においては、従来、研究が最も遅れていた『法華統略』について、とりあえず釈序品の研究を試みた。『法華義疏』には見られなかった『法華統略』の新しい『法華経』解釈を明らかにしたが、とくに、無生観による『法華経』の実践的な解釈を浮き彫りにできたことは大きな成果であった。

第二章、第三章において、吉蔵の法華経観を具体的に考察したが、私は、吉蔵の法華経観の形成過程、展開の軌跡を明らかにすることに努めた。そのために、自分に次のような二つの課題を課した。第一に、吉蔵の比較的晩年に成立した『法華遊意』によって、すでに確立した吉蔵の思想を解説するだけで事足れりとする、静的、固定的な方法は取らないこと、第二に、研究者の恣意によって選ばれた資料のみによって考察することは極力避けることであった。そこで、吉蔵の法華経疏の成立順序にしたがって、まず、『法華玄論』によって、吉蔵の思想の基本、出発点を探り、それが『法華義疏』『法華遊意』『法華統略』においてどのように発展、深化していったかを辿った。そのため、取り挙げた問題については、四種の経疏全部にわたって、関連資料を視野に入れ、具さに検討考察した。その結果、四種の法華経疏の全体的な印象としては、『法華遊意』において簡明直截に表現されている思想は、その萌芽がすでに『法華玄論』においで認めることができ、さらに『法華義疏』においてすでにほぼ確立していることが判明した。したがって、『法華遊意』には、あまり新しい思想の発展は認められず、それ以前の思想を要領よく整理し、体系的な体裁を与えた点に特徴のあることも判明した。それに比べて『法華統略』は成立の事情、つまり最後の法華経疏であることから、思想そのものに新しい発展はそれほど見られないが、新しい構想による叙述が随所に見られることが明らかになった。

さて、私は吉蔵の法華経観を明らかにするために、大きく分けると、二つの着眼を持った。第一に吉蔵において『法華経』がどのような教判的位置づけを与えられているかという問題であり、第二に『法華経』の題目である「妙法蓮華経」に対する吉蔵の解釈はどのようなものであったかということであった。前者は第二章「吉蔵の教判思想と法華経観」において取り組み、後者は第三章「経題「妙法蓮華経」の解釈」において取り組んだ。

第二章においては、吉蔵が、前代に流行した五時教判のように、大乗経典の間に価値の浅深を設ける教判を否定して、大乗経典は道を顕わすことにおいて平等であると考えた基本的立場を確認し、以下の考察の出発点とした（第一節）。中国における『法華経』への関心の中心は、中国仏教にとっての必然的課題であった教判思想に対して、その基準を与えることにあったのであり、吉蔵は法華経疏の随所で、教判思想をめぐる問題に取り組んでいる。そこにおける吉蔵の問題関心は、大乗経典の価値の平等性を論証することと、声聞に対する教化という視点においては、『法華経』を教化の完成と捉えることであった。

そこで、私は、吉蔵が『法華経』方便品の思想に基づきながら、『華厳経』と『法華経』の価値的平等性を立証するために考案した一種の教判思想である三種法輪説について、その形成過程や思想的な諸問題を明らかにした（第二節）。また、『華厳経』と『法華経』の中間に位置する人天教・二乗教・自教・他教の四種の経教を声聞の機根を調柔するものと捉える四調柔の概念の意義やその概念の形成過程を明らかにした（第三節）。また、釈尊の一代の経教を受ける衆生の側の類型を二分類する直往菩薩と廻小入大菩薩の二種類の菩薩の概念の形成過程、思想的意義を明らかにした（第四節）。

大乗経典の価値の平等性を論証するために、吉蔵は、大乗経典に価値的な差別を設ける頓漸五時教判における大乗経典観、たとえば、『法華経』は『華厳経』『涅槃経』に劣り、『般若経』は『法華経』に劣るなどの考え方を徹底的に批判した。そこで、私は、吉蔵が試みた『法華経』を中心とする『華厳経』『般若経』『涅槃経』『勝鬘経』それぞれとの個別的な比較研究を考察した（第五節）。また、『涅槃経』の独説とされる仏性が『法華経』にも説かれると主張する吉蔵の論証方法を考察した（第六節）。これは『法華経』が『涅槃経』に劣るとする五時教判の論拠を、吉蔵が厳しく批判したものであった。

第七節「吉蔵における『法華経』の宗旨観」においては、『法華経』の宗旨に関する旧来の学説に対する吉蔵の批判を考察した。これは、仏性と仏身常住という因果論の立場から『法華経』の思想を明らかにしたものであるが、そこに

見られる吉蔵の用意周到な議論の仕方の解明において、吉蔵の基本的な思惟のあり方を浮き彫りにすることができたと思う。

第三章「経題「妙法蓮華経」の解釈」は、中国の経疏の重要な部分を構成する経題釈を通して、吉蔵の法華経観を明らかにしたものである。とくに、「妙」と「法」について詳しく考察した。「妙」については、鳩摩羅什訳の『妙法蓮華経』と竺法護の『正法華経』との訳語上の相違点に関する吉蔵独自の問題意識を取り挙げた。また、古来有名な相待妙・絶待妙の概念について、吉蔵と智顗との両者の関係について、できるだけ問題の所在を突き詰めた。「法」については、経題の「法」の解釈の中で展開される代表的な議論、すなわち、法雲の法華無常説に対する吉蔵の批判の内容を考察した。これは『涅槃経』の独説とされる仏身常住説が『法華経』にも説かれると主張する吉蔵の論証方法を考察したもので、『法華経』が『涅槃経』に劣るとする五時教判の論拠を、吉蔵が厳しく批判したものであった。

(3)　第三篇「『法華経』信解品の譬喩解釈と教判思想」

『法華経』が中国の教判思想に対して、その基準を与えたと前に述べた。なぜ『法華経』がそのように受容されたかと言えば、方便品に三乗方便・一乗真実の思想が説かれているからではあるが、実はその思想をより詳細に譬喩に託して示したものが信解品の長者窮子の譬喩であった。この譬喩は父親（釈尊を譬える）の窮子（声聞を譬える）に対する詳しい段階的な教化を説くものであるので、多くの法華経疏が、この譬喩の解釈の中で、最も詳細な教判思想を展開している結果となったのである。

また、私は、第一篇・第二篇を通じて、法華経疏の思想的な諸問題を取り挙げて考察してきたが、実は中国の多くの注釈家が最も力を注いだ点は、経典の厳密な分科を明らかにすることによって、その経典の思想の隅々にまで光を当てることであった。そこで、私は、あまりに煩瑣に過ぎるという恐れはあったが、法華経疏の注釈の実態がどのようなものであるかを明らかにする狙いもあって、これまで考察してきた法華経疏のすべてに、智顗・灌頂の『法華文句』を新

たに加えて、それらの法華経疏における信解品の譬喩の解釈について考察した。彼らの分科を徹底的に明らかにするとともに、そこに表現された教判思想の内実を明らかにした。

三　今後の研究の課題

本書は、第一節で述べた私の問題意識に基づく研究の中間的な報告であるが、問題意識と本書の質量にわたる距離・間隙が、本書の限界を自ら物語っている。中国法華思想という研究課題に関してさえ、天台三大部、『法華玄賛』の研究は今後の研究に俟たなければならない。また、『法華経』のみならず、『維摩経』『涅槃経』、さらには中国仏教に大きな影響を与えた代表的な大乗経典である『華厳経』『般若経』などの注釈書にも取り組んでいかなければならないと思う。また、隋唐の仏教へと結実する中国仏教の思想史的な研究のためには、さらに六朝仏教の基礎的な研究に取り組まなければならない。

私のような怠惰な人間に、これほど多い課題を解決することはとうてい不可能であろうが、これまで受けた大きな学恩に少しでもお報えするためにも、「勇猛精進」をここに誓って擱筆する。

一九九四年三月

菅野博史

A STUDY OF CHINESE THOUGHT ON THE *LOTUS SŪTRA*

By

Kan'no Hiroshi, D. Lit.

Associate Professor

Sōka University

SHUNJŪ-SHA · TOKYO · 1994

TABLE OF CONTENTS

A STUDY OF CHINESE THOUGHT ON THE *LOTUS SŪTRA*

ABSTRACT

This book is a study of representative Chinese exegetical works on the *Miao-fa lien-hua ching*, Kumārajīva's (344-413 or 350-409) translation of the *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* or *"Lotus Sūtra."* Among the various exegetical works on the *Lotus Sūtra* extant today, the earliest is the *Miao-fa lien-hua ching shu* by Chu Tao-shêng (355 ?-434). Next in time comes the *Fa-hua i-chi* by master Fa-yün (467-529) of Kuang-t'o Monastery, and after that, the *Fa-hua hsüan-lun*, the *Fa-hua i-shu*, the *Fa-hua yu-i*, and the *Fa-hua t'ung-lüeh*—all of which are works by Chi-tsang (549-623), the grand master of Chia-hsiang. Chi-tsang was the great systematizer of the *San-lun (Three Treatises) line of teaching, as well as the most prolific author of commentaries to the Lotus.*

After Chi-tsang we have the *Fa-hua hsüan-i* and *Fa-hua wen-chü*. these two works are both attributed to Chih-i but may be more accurately described as compilations produced in cooperation with Chih-i's disciple, Chang-an Kuan-ting (561-632). Finally, there is the *Fa-hua ching hsüan-tsan* by Chi, the grand master of Tz'u-en [Monastery] and a major figure in the *Fa-hsiang* (Dharmas and Marks) school.

Tao-shêng, Fa-yün, Chi-tsang, Chih-i, Kuan-ting, and Chi were all illustrious figures in Chinese Buddhism who, from various religious and scholastic perspectives, can be said to have contributed substantially to the study of the *Lotus Sūtra*. The aim of this book is the study of their commentaries to the *Lotus Sūtra* in China. However, since it is not possible to cover all of the exegetical treatises on the *Lotus* listed above, I have decided to focus on the *Lotus* commentaries of Tao-shêng, Fa-yün, and Chi-tsang.

This study is organized according to three main parts, which contain a total of twelve chapters.

Part One, titled "Commentaries to the *Lotus Sūtra* Prior to Chi-tsang,"

consists of five chapters. Chapter one, "The Views of Kumārajīva, Hui-kuan, and Sêng-jui on the *Lotus Sūtra*," contains a study of the *Ta-shêng i-chang*, a compendium of exchanges between Kumārajīva and Lu-shan Hui-yüan (334-416) containing materials that allow us to elicit Kumārajīva's views on the *Lotus Sūtra*. In addition, we have Hui-kuan's *Fa-hua tsung-yao hsü* and Sêng-jui's *Fa-hua ching hou-hsü*, two short prefaces by students of Kumārajīva which illumine their respective views on the *Lotus Sūtra*.

Chapter two, "Tao-shêng's *Miao-fa lien-hua ching shu*," consists of four sections. Because it is an important precondition for clarifying his views on the *Lotus Sūtra*, the first section, titled "Tao-shêng's Understanding of the Structure of the *Lotus Sūtra*," examines how Tao-shêng understood the structural arrangement of the twenty-seven chapters of the *Lotus Sūtra*. Bearing in mind the historical development of sūtra exegesis as it unfolded in China, in section two, "The Method of Scriptural Exegesis Used by Tao-shêng in the *Miao-fa lien-hua ching shu*," I clarify the method of sūtra exegesis found in the *Miao-fa lien-hua ching shu*, thereby laying the foundation for pursuing the comparative study of commentaries of later periods. Section three, "Tao-shêng's Concept of *Chi* and *Kan-ying*," examines the important term, "*chi*" ("salvific impetus"), which serves as a theoretical framework for Tao-shêng's scriptural exegesis, and places it within the context of its association with the concept of *kan-ying* or "resonantal stimulus and response." Section four, "The Concept of *Li* in the *Miao-fa lien-hua ching shu*," focuses on the concept of *li* ("noumenal principle"), another term that functions as an important theoretical linchpin for Tao-shêng's scriptural exegesis.

Chapter three, "The Fragments of Liu Ch'iu's *Chu Fa-hua ching*," assembles fragments of Liu Ch'iu's (438-495) *Chu Fa-hua ching* from the *Lotus Sūtra* commentaries of Chi-tsang and investigates one aspect of his thought.

Chapter four, "A Study of the *Fa-hua i-chi* of Fa-yün," consists of the following four sections : In section one, "The Lecturer, Fa-yün, and the Recorder of the *Fa-hua i-chi*," I postulate that the *Fa-hua i-chi* is not just a verbatim record of Fa-yün's lectures, but that, in fact, one can detect traces where the disciple who actually wrote down Fa-yün's *Fa-hua i-chi* substantiated his own efforts at exegetical interpretation based on Fa-yün's explanations.

In section two, "A Study of the Comprehensive Explanations that Introduce the *Fa-hua i-chi*," I provide a complete translation of the introductory section

of the *Fa-hua i-chi*, which offers the most comprehensive exposition of Fa-yün's views on the *Lotus Sūtra.* Then, through additional critical analysis and commentary, I investigate Fa-yün's thought on doctrinal classification and his explanation of the title and structural divisions of the sūtra.

Section three, "The Interpretation of the Concept of the One Vehicle Offered in the *Fa-hua i-chi* : The Theory of Provisional Wisdom and Real Wisdom and the Theory of Cause and Effect," investigates how Fa-yün understood the idea of the one vehicle (one of the central concepts of the *Lotus Sūtra)* as expounded in the Expedient Means Chapter of the *Lotus*. As my basis for this study, I rely on the two main theories that serve as the framework for the interpretation of the One Vehicle devised personally by Fa-yün—that is, his theory of provisional wisdom and real wisdom and theory of cause and effect.

In section four, "A Comparative Study of Fa-yün's *Fa-hua i-chi* and Manuscripts Bearing the Title, "*Fa-hua i-chi*," Discovered at Tunhuang, "I examine differences in the concepts of doctrinal classification found in *Fa-yün's Fa-hua i-chi* and Tunhuang manuscripts of the *Fa-hua i-chi* (S 2733 and S 4102). In addition, I attempt to compare the two by establishing various topical sections that deal with their respective forms and methods of scriptural exegesis.

Chapter five, titled "Hui-ssŭ's *Fa-hua ching an-lê hsing i*," examines views on the *Lotus Sūtra* ŭ, using as its source his *Fa-hua ching an-lê hsing i*, a treatise dedicated to the particular conceptual topic of the *Lotus Sūtra*'s "easeful course."

Part Two, "The Commentaries to the *Lotus Sūtra* Composed by Chi-tsang," contains three chapters.

Chapter one, "Preliminary Text-critical Research on Chi-tsang's Commentaries to the *Lotus Sūtra*," is divided into the following three sections : Section one, "The Relative Order of Composition of Chi-tsang's Commentaries to the *Lotus Sūtra*," takes up the question of the order of composition of Chi-tsang's five works on the *Lotus*, including the *Fa-hua lun shu* (his commentary to Vasubandhu's *Fa-hua lun).* In particular, I critique previous scholarly theories that the *Fa-hua t'ung-lüeh* took shape after the *Fa-hua lun shu*, and offer proof that the *Fa-hua t'ung-lüeh* was compiled before the *Fa-hua lun shu*.

Section two, "Individual Summaries of Chi-tsang's Commentaries to the *Lotus Sūtra*," provides a brief overview of the structure, special features, and prior text-critical research on Chi-tsang's four *Lotus* commentaries.

Section three, "An Analysis of Chi-tsang's Interpretation of the First Chapter of the *Lotus Sūtra* According to the *Fa-hua t'ung-lüeh,*" investigates new interpretations of the *Lotus Sūtra* that appear in the *Fa-hua t'ung-lüeh* for the first time but are not found in the *Fa-hua i-shu*. Here I rely especially on the *Fa-hua t'ung-lüeh's* explanation of the Preface Chapter of the *Lotus* for my primary material. In particular I consider such ideas as the contemplation of nonarising and the notion of the *Lotus Sūtra*'s four locations and seven assemblies.

Chapter two, "Chi-tsang's System of Doctrinal Classification and his Views on the *Lotus Sūtra,*" contains seven sections. Section one, "Chi-tsang's Views on the Sūtras," examines Chi-tsang's tendency to ascribe equal value to all of the Mahāyāna sūtras, as well as various other related issues.

Section two, "The Three Dharma-wheels of Chi-tsang," considers the process by which the concept of the three dharma-wheels took shape, the three dharma-wheels being a scheme of doctrinal classification devised for the purpose of proving that the *Avataṃsaka Sūtra* and the *Lotus Sūtra* are of equal value. Various conceptual issues pertaining to the three dharma-wheels are also examined.

Section three, "Chi-tsang's Notion of the Four Disciplines," addresses the meaning of the four disciplines and the process by which they were formulated. The concept of the four disciplines was devised by Chi-tsang and is used to describe four forms of teaching that occur between the Buddha's preaching of the *Avataṃsaka Sūtra* and the *Lotus Sūtra* —i.e., (1) the teaching of humans and gods, (2) the teaching of the two vehicles, (3) the teaching for oneself, and (4) the teaching for others.

Section four, "Chi-tsang's Notion of the Bodhisattva who Proceeds Directly to the Mahāyāna and the Bodhisattva who Switches from the Hīnayāna to the Mahāyāna," clarifies the meaning of Chi-tsang's concept of the two types of bodhisattva, as well as the process by which it took shape. The bodhisattva who proceeds directly to the Mahāyāna refers to beings who are bodhisattvas from the start ; the bodhisattva who switches from the Hīnayāna to the Mahāyāna refers to śrāvakas who convert to the Mahāyāna upon encountering the *Lotus Sūtra*.

Section five, "Chi-tsang's Comparisons of the *Lotus Sūtra* with Other Mahāyāna Sūtras, "examines Chi-tsang's attempts to make specific compari-

sons of the *Lotus Sūtra* with the *Avataṃsaka Sūtra*, the *Prajñā Sūtra,* the *Nirvāṇa Sūtra*, and the *Śrīmālā Sūtra*. Here I address Chi-tsang's concrete criticisms of the sudden, gradual, and five-period schemes of doctrinal classification, all of which establish differences in value among the Mahāyāna sūtras.

Section six, "Chi-tsang 's View of the Concept of Buddha-nature of the *Lotus Sūtra,*" investigates the methods by which Chi-tsang substantiates his claim that the doctrine of the Buddha-nature, which is unique to the *Nirvāṇa Sūtra*, is also expounded in the *Lotus Sūtra*. In this respect, it is also a comparative study of Chi-tsang's views on the *Lotus* and the *Nirvāṇa Sūtra*.

Section seven, "Chi-tsang's View of the *Tsung* of the *Lotus Sūtra*," examines Chi-tsang's critique of prevailing theories regarding the *tsung* or "principal purport" of the *Lotus Sūtra*, as well as the most salient features of Chi-tsang's thought.

Chapter three, "The Interpretation of the Title of the *Lotus Sūtra*," examines Chi-tsang's interpretation of the five characters that make up the Chinese title of the *Lotus Sūtra*—i.e., *Miao-fa lien-hua ching*. The chapter itself is divided into three sections, according to the three words *"miao,"* *"fa,"* and "lien-hua," respectively. I review Chi-tsang's evaluation of the points of difference between the title of the *Lotus* as translated by Kumārajīva (i.e., *Miao-fa lien-hua ching*) and translated by Chu Fa-hu (i.e., *Cheng fa hua ching*), especially with respect to the two terms "miao" and "*cheng*." In addition, I investigate Chi-tsang's notion of "relative wondrousness" (*hsiang-tai miao*) and "absolute wondrousness" (*chüeh-tai miao*) and their relationship to the interpretation given them by Chih-i and Kuan-ting in the *Fa-hua hsüan-i*, and I examine the content of Chi-tsang's critique of Fa-yün's theory that the *Lotus Sūtra* presents the Buddha as non-eternal.

Part Three, "The Interpretation of the Allegory in the Belief and Understanding Chapter of the *Lotus Sūtra* and its Bearing on Doctrinal Classification," focuses on the role that the allegory of the prodigal son in the fourth chapter of the *Lotus* ultimately played in the development of Chinese Buddhist doctrinal classification. According to Chi-tsang, the *Lotus Sūtra* organizes the span of the Buddha's career according to a pedagogical strategy that proceeds from one vehicle to three vehicles and back again to one vehicle. This idea from the *Lotus Sūtra* provided one of the basic rationales for doctrinal classification in China. However, in so far as the sūtra provides only

the barest outline of this scheme, it could not immediately account for such things as the relationship between the Hānayāna and Mahāyāna, much less the complex relationship that pertains between the massive collection of Mahāyāna scriptures themselves. As a result, attention was focused on the allegory in the Belief and Understanding Chapter, in which the Buddha tells the tale of the lengthy and multi-staged training of the prodigal son (who represents the Śrāvaka). Here lies the reason why many commentaries to the *Lotus Sūtra* elaborate their most detailed relections on doctrinal classification in explanations of the prodigal son allegory.

Moreover, in this third part I clarify the realities of *Lotus* commentarial exegesis examined in the previous two parts. The *Lotus Sūtra* commentaries of Tao-sheng, Fa-yün, Chi-tsang, Chih-i, and Kuan-ting are variously dealt with in this capacity.

索　　引

1. 本索引は、三篇からなる本論のなかの人名・書名・事項の重要なものを取り挙げ、五十音順に配列したものである。
2. サンスクリット語などのローマ字化したものは、末尾にアルファベット順に配列した。
3. 序論、結びに代えて、本論の原漢文とその現代語訳を、項目選定の範囲から原則として除いた。
4. 注の範囲については、現代の研究者名、稀少な書名などのごく限られたもののみを選定した。
5. 同一の語句でも、重要度に応じて取捨したので、その語句の出るすべての頁を網羅したものではない。
6. 頻出する語の一部（『法華経』・『涅槃経』・『華厳経』・『般若経』・『大品般若経』・『維摩経』・『勝鬘経』・『法華義記』・『法華経安楽行義』・『法華玄論』・『法華義疏』・『法華遊意』・『法華統略』・『法華玄義』・『法華文句』・『大智度論』・道生・法雲・吉蔵・智顗・灌頂・釈尊・声聞・縁覚・菩薩・阿羅漢・大乗・小乗・一乗・二乗・三乗・真実・方便・妙法・蓮華・経題・教判・分科・正説・機・機根）は省いた。
7. 8-9、13-20 は、前後の数字の範囲の毎頁にその語が出ることを示す。

あ

い

う

え

お

か

き

く

け

こ

さ

し

す

せ

そ

た

ち

ま

ゆ

よ

ら

り

る

れ

ろ

印欧語

著者略歴

1952年　福島県に生まれる
1976年　東京大学文学部印度哲学印度文学科卒業
1984年　東京大学大学院人文科学研究科印度哲学専門課程満期退学
1994年　博士（文学）
現　在　創価大学文学部助教授
他に、東方学院、フェリス女学院大学の講師、（財）大倉精神文化研究所、（財）東洋哲学研究所の研究員を兼任
主要著書　『法華とは何か――『法華遊意』を読む』（春秋社）
『法華経――永遠の菩薩道』（大蔵出版）
『一念三千とは何か――『摩訶止観』（正修止観章）現代語訳』（第三文明社）
『法華経の七つの譬喩―― 初めて学ぶ『法華経』』（第三文明社）
訳書　『新国訳大蔵経・阿含部２・長阿含経II』（大蔵出版）
現住所　〒229 神奈川県相模原市東橋本 4-3-21

中国法華思想の研究

著者　©菅野博史（かんのひろし）

1994年３月31日　第１刷発行
発行者　神　田　明
印刷所　図書印刷株式会社
製本所　寿製本株式会社

発行所　株式会社　春　秋　社
〒101　東京都千代田区外神田2-18　電話03(3255)9611　振替東京8-24861

定価は函等に表示してあります　ISBN4-393-11185-0